

AZ AKADÉMIA FILOZÓFIAI KÖNYVTÁRA

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGA

---

7.

---

# A TÁRSADALOMFILOZÓFIA ALAPFOGALMAI

IRTA

DÉKÁNY ISTVÁN

EGYETEMI C. NY. RK. TANÁR

A M. T. AKADÉMIA L. TAGJA

A M. T. AKADÉMIA

FŐTITKÁRI HIVATALA

---

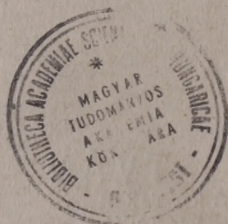
A B. KORNFELD ZSIGMOND ALAPÍTVÁNY

KAMATAINAK FELHASZNÁLÁSÁVAL KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

BUDAPEST, 1933

115507



---

Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet Rt. Budapest





## ELŐSZÓ

Jelen munka első kísérlet egy rendszeres társadalomfilozófia fölépítésére. Elődömnek Platont (Politeia I—IV., VI—IX. k.) vallom, aki a társadalomfilozófiai értékeszméket mint tiszta értékeket — *érvényességükre* és nem *alkalmazhatóságukra* nézve — először vizsgálta. Az újabb társadalomtudományi és jogbölcseleti irodalomban sincs még rendszeres kísérlet a társadalomszerkezeti értékeszmék vizsgálatára. A jogtudományok terén természetesen csak alkalmazásról lehet szó, nem pedig értékek érvényességének vizsgálatáról, a gazdasági és társadalompolitikai, valamint a politikai irodalomban sem lehet szó egyébről.

A természetjogtól kezdve az igazságosságot jogpolitikai értelemben vizsgálják, az etikák egy erény formájában fogják fel. A francia forradalom óta pedig a beidegződött hármas jelszó: szabadság, egyenlőség és testvériség köti le szinte teljesen az érdeklődést, rendszeres háttér nélkül. Törekvésünk itt a szisztematika megállapítása, főképp egy társadalmi axiólógia alapvetése.

Az első, normaelméleti könyv, jórészen függetlenniek tekinthető; itt nemcsak a következő társadalomfilozófiai részre, hanem egy később közzéteendő társadalmi etikára is tekintettel voltam. Aki e könyvet nem olvassa, bátran kezdheti magával a társadalomfilozófiával; aki igazolást keres, nem mellőzheti azt a részt, amely a valóságnak és az értéknek a normában való különböző kapcsolatát vizsgálja. Meggyőződésünk az, hogy ártott az érték és valóság kettészakítása a szükséges disztinkción felül. Mert a társadalom szerkezetében is egyetemes elvek mutathatók ki, melyek örök, helytől, időtől független értékeken alapulnak. A mai társadalomfilozófia nagy

hézaga volt az, hogy ez értékeket nem kereste fel, nem elemezte azok eszmei formáját, nem tudott egy széles axiológiai alapot feltalálni. Aminő értékeszme — mint szabadon lebegő test — meteorszerűleg feltűnt a társadalomfilozófia égboltján, összefüggéstelenül jelent meg és rendszertani elhelyezkedésre nem törekedett. Így volt lehetséges, hogy egy-egy eszme önálló bolygónak, sőt fényes Napnak látszott nem egy gondolkodó előtt.

De az is bizonyos, hogy egyes már megtalált értékeszmék, minő a szabadság eszméje, igen különböző értelemben voltak felfoghatók. Az volt ép a kutatás próbaköve, miként lehet a társadalomfilozófia létjogát a társadalompolitikával szemben is kimutatni. E célra volt szükséges egy szélesebbkörű normaelméleti kutatás, kellett, hogy a tiszta értéknormák és az instrumentális normák (gyakorlati „elvek“) közti különbség felderítése tisztán keresztülvitessék. Ily módon egy „általános normaelmélet“ területét is először kellett felvázolnunk.

Munkánknak ez a része (I. könyv) is époly nehézségekkel járt, több mint egy évtized elmélyedő munkáját kívánta meg, mint a következő rész; ennek a célnak szolgálata mutatkozik meg már az 1922-ben tartott akadémiai székfoglaló előadásomban (Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban. Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből. II. köt. 8. sz.). Aki a tiszta értéktudományokat, minő a társadalomfilozófia főrésze, a gyakorlati és alkalmazott „instrumentális“ tudományoktól nem tudja elválasztani, az a társadalomfilozófia magasabb síkját a társadalompolitika alsóbb síkjára szállítja le s az előzőt menthetetlenül sorvadásra ítéli. Az elméleti megalapozás számára tehát a normaelméleti, I. rész nélkülözhetetlen volt.

Egész más nehézséggel járt a III. könyv, az egyes szerkezeti eszmék leírása. Itt tulajdonkép állást kellett foglalnunk korunkat foglalkoztató politikai álláspontoknak alapvető, értékeszmei elemeivel szemben. A ma uralkodó, mechanisztikus szervezéselvekkel szemben (A társadalmi szervezés értéke, 1930) régebbi idők óta ellensúlyt kerestem több értékelvben. Dolgozataimra gyakrabban utalok, mert a tárgy nagy terje-



delme mellett nem vagyok itt bővében a helynek és nem egyszer csak ép futólag teszek említést azokról a kérdésekről, amelyeket másutt bővebben érintettem.

Munkám címe: a társadalomfilozófia „alapfogalmai“ oly értelemben veendő, hogy itt valóban nem többre törekszem, mint az alapfogalmak tisztázására. Rendszeresség és gazdaságos előadás volt a célom, nem pedig egyes kérdések kimerítő vizsgálata. Mondanom sem kell, hogy minden fejezet csak a leglényegesebb kérdések tárgyalására szorítkozik, sőt olykor csak a kérdés magjának kikutatására. Ha a kérdések gyakorlati jelentősége szerint mértem volna ki a fejezetek anyagát, úgy oly fejezet, minő a társadalmi „szervezettség“ kérdése, a rendelkezésemre álló tér jórészt igénybe vette volna. Amit itt a kellő, rendszertani arányára szorítottam, s ami gyakorlatilag, főképp a társadalompolitika alátámasztására nézve, jelentős, azt másutt fogom bővebben kifejteni.

Más szerzőkkel való vitát lehetőleg kerültem. Az irodalom egyébként szétszórt és töredékes, avagy elvszerű, speciálisan társadalomfilozófiai beállítottság terén ingadozó. Áttekinthetetlenül tettem volna az egész gondolatmenet képét, ha ama töredékes nyilatkozatokat sorra bíráltam volna. Egy helyen tettem kivételt, ott, ahol magam tagadó állásponton voltam s itt súlyt helyeztem arra, hogy az olvasó lássa mások nézeteit is: az ú. n. egyenlőség eszméjénél.

Ami munkám stílusát illeti, be kell vallanom, hogy olvasóim elnézésére szorulok. Úgy az általános normaelmélet, mint a társadalmi axiológia problématerülete új s így nem csekély küzdelembe került magának a problématerületnek bejárása, ami természetszerűleg nehéz előrehaladást jelent. Nem parketten jártam. Későbbi kutató van csak abban a helyzetben, hogy a kellő formára is súlyt helyezzen.

Sokat köszönök, mint már említettem, Platonnak, ki megerősített abban a felfogásomban, hogy a társadalomfilozófia mintegy önálló műfaj, mely több mint két évezrede felszínre került; de hogy Platont e tekintetben megérthessük, meg kellett találnunk magát a problematikát, a „társadalomfilozófia“ probléma-műfaját. Platon életművének épp ez oldala mutatja, minő mély és eredeti a görög gondolkodás; őt a

társadalomfilozófia megalapítójának tartom, s a sokban meg nem értett, mert politikának és utópiának nézett Politeiát a görög szellem egyik legnagyobb alkotásának, örök dicsőségének tekintem; erre a problémafeltevésre van ma égető szükség, mint volt egykor, amidőn az örökérvényű értékek fényét egy vergődő kor relativizáló irányzata homályosította el.

Azt hiszem, hogy munkám a természetjog renaissanceával rokon irányt képvisel. Minden gyakorlati elv megkívánja, hogy mögötte vagy fölötte tiszta értékelveket keressünk. Nem a relativ akarás, hanem az érték benső kötelező volta irányítja tetteinket, s így ez a tanulmány is tanúságot akar tenni arról, hogy társadalomtudományi életnézetünk nem a pozitívizmus, hanem az értékelmélet irányában remélheti tisztulását s magasabb életlendületét. Az az idealizmus, mely a „tartalmi értékethikákban“ újból magasra lendült az emberi cselekvés világának áthatásában, a tartalmilag meghatározott értékek tiszta akarásának irányzata úgy látom a társadalomfilozófiának újabb fejlődési szakát fogja éltetni példájával, a gyakorlati elveket felemelve, s tisztázólag hatva a mai, kaotikus társadalompolitikai világképre is.

Mély hálám fejezem ki a M. Tudományos Akadémiának munkám kiadásáért, valamint bírálóimnak, Kornis Gyula és b. Brandenstein Béla egyetemi tanár uraknak, kik becses megjegyzésekkel támogattak munkám bírálata alkalmából.

Budapest, 1933. júniusában.

*Dékány István.*



ELSŐ KÖNYV

**ALAPVETÉS, ÉRTÉK ÉS VALÓSÁG.  
A NORMA FILOZÓFIÁJA**





## 1. Bevezetés.

A jó, a szép, az igaz, az igazságosság és szentség megvalósulásának útját normák írják elő, valamint azt is, hogy e felé kell törekednünk, legbensőbb intencióink szerint, s végül azt is, hogy mit kell magas, vagy végső értékeknek tartanunk. Bárminő gyakran került is szóba a „norma“ és a valóságtudományokkal szemben bárminő éles elválasztásban kerültek is elénk az ú. n. *normatív* tudományok (logika, esztétika, ethika stb.), a normához mégis mindig valaminő misztikum tapadt. Közelebbről megtekintve normatív tudományokról igen különböző értelemben lehet beszélünk, nem tekintve azt, hogy a norma minő értéknek felé utal bennünket, (pl. a logika az igazságérték felé, az ethika az erkölcsi jó felé), mert ha a logikát normatív tudománynak mondjuk és ennek a jogtudományt is, akkor a kétféle „normatív“ tudomány közt — már a *norma* különböző értelme alapján — igen nagy lesz a különbség. De a jogtudományon belül is szerepelhetnek külön-nemű normák.

Ha ma „normatív“ tudományról hallunk, tudjuk, hogy ezek nem *valóságtudományok*. Ámde ez a definíció még csak negáció, hiszen pozitíve még nem tudjuk, *minő* normatív jellege van ama tudománynak. A „norma“ mivolta az, ami tisztázatlan marad.

De misztikum az is, amit „értékvalósításnak“ szoktunk mondani. Az értéket követeljük és követjük, de az értéknek nincs *létformája*, az nem a *van* (*Sein*), hanem a *kell* (*Sollen*) kategóriájába tartozik. Ha tehát azt mondjuk: az értéknek meg kell (soll) valósulnia, akkor olyasfélét mondunk, mintha azt mondanók: a tér ne legyen tér, hanem legyen idővé, avagy az idő térré. A reflexió könnyen rávezet arra, hogy amikor „értékvalósításról“ van szó, a kifejezés nem vehető

szó szerint, ha ilyennek gondoljuk is el. Csak a valóság talaján lehet valósítani, pl. potenciális létből aktuális létbe segíteni át valamit; tehát nem értéket valósítunk, hanem a valóságot alakítjuk át újabb valósággá valaminő érték követelmény irányában, érték *szerint*, amikor is a valóság így „értékesebb” lesz.

Nemcsak a norma fajai, nemei hoznak tehát misztikumot a normatív tudományokba, hanem az ú. n. értékvalósítás zavaros fogalma is.

De nemcsak ez követeli a norma lényegének, mivoltának, fajainak általános vizsgálatát, hanem ezernyi más, felmerülő vitakérdés. Stammler pl. a jogi normáról<sup>1</sup> oly képet adott, hogy az — lényege szerint — „selbstherrlich”, fölényes, azaz az állami szuverénítás felsőbbbségi gesztusát veszi át; ezzel a jogi norma csak egy oldalról, egy „mozzanatában” nyert fényt: annak minő az attitűdformája. Ugyancsak Stammler szerint a társadalmi élet normái már nem kényszerítő jellegűek, hanem csak enyhe hangú „felkérések” (Einladung); ez is pusztán attitűdforma. Ámde lehet-e pusztán attitűdformai alapon lényegbe vágó megkülönböztetéseket tenni? Avagy az attitűdforma — fölényesség, kérelemben enyhesség — csak esetleges járulék? S végül mi az attitűdforma egy normán? stb. — itt is egy homályos pont. Ha az előbb két nehézségre mutatunk: *mi* a norma, és minő *fajai* vannak, most azt kutatjuk: minden egyes normának minő *mozzanatai* vannak. A norma bennünket ez ideig jóformán csak azért érdekelt, mert érdekelt a *tartalma*, azaz *mit* parancsol vagy *mit* tilt el. Ebből a szempontból végeláthatatlan a problémánk köre. Beszélünk — tartalmilag — etikai, esztétikai, logikai normákról, avagy gazdaságpolitikai, népesedéspolitikai, kultúrpolitikai normákról, beszélünk „állampolitikai szükségességekről”, normákról az igazságszolgáltatásban (perjog), a közigazgatásban stb. Sőt „merőben gyakorlati” — technikai — normák is akadnak, pl. egészségstanban, neveléstanban és így tovább. Mindezek a norma-tartalmi kérdések szinte magukba nyelték az érdeklődést.

<sup>1</sup> V. ö. Stammler kritikájához: *A társadalmi norma problémája és a mai jogbölcsélet* c. dolgozatomat. Athenaeum. 1924.



Most felismerjük, hogy a norma problémát jelent, ha nem is nézzük a tartalmát. Így jó létre egy *általános normatan* problematikája. Kérdései: mi a normának lényege, természet? mik a nemei, mik a mozzanatai? Mindezekről alább szólunk. Az ily *általános* vizsgálatot *normatológiának* mondjuk.<sup>1</sup> Ily formális disciplina szükségét legelsősorban jogfilozófusok érezték. Egyes esetekben szinte normaelméletté kezdett szűkülni az egész jogfilozófia (minő Somló Bódogé: „Juristische Grundlehre“). Igen tudatosan törekszik általános normatan felé Sir Thomas Erskine Holland<sup>2</sup>, aki a törvény (gör. *nomos*) szó alapján „nomology“-ról szól. A törvény azonban szűkebb körre utal mint a norma. Th. E. Holland nem is törekszik mindennemű normára kiterjeszteni vizsgálatát. Mi ezen az úton nem követhetjük, egy valóban általános „normatológiai“ sík problémáit törekszünk rendszeresen felsorakoztatni. Főfigyelmünket a norma-mozzanatok eddigelé hiányzó vizsgálatára irányozzuk. Példák az *általános* normatanban egyformán vehetők bármely értékterületről. Itt az erkölcs, jog és „társadalomfilozófiai érték“ területéről vesszük a példákat, s csak ennyiben szűkítjük meg vizsgálataink körét.

Minden bizonnyal lesznek kérdések, melyek idővel a normatológiával szerves kapcsolatba fognak jutni, minő a szabadság, kényszer, determinizmus stb. kérdései. Ezeket ma még korainak tartjuk ide bekapcsolni.

Fontosnak azt látjuk, hogy ne a határkérdések domináljanak, hanem maga a normatológia középpontja, azaz: maga a norma, tekintet nélkül azon konkrét tartalomra, amelyet parancsol, vagy tilt. Még ily, szűkebb területen is számos, kutatandó részlet marad fenn előttünk.

Az általános normatan legnagyobb nehézsége ma egy oly problémátörténeti helyzet felülmúlása, amelyről idővel bizonyára meg fognak feledkezni hogy valaha volt és egykor nagy nehézségeket hozott magával. Ez a neokantiánus érték-elmélet sajátoszerű izoláló irányzata. Mikor az újkantiánus

<sup>1</sup> Irodalmunkban már közléseim nyomán több helyütt felbukkan a szó, de alig hiszem, hogy mindenütt a megfelelő formában.

<sup>2</sup> Ld. *The elements of jurisprudence*, 13. kiadás. 1924.

mozgalom, főképp a badeni iskola, a pozitivizmus végleges fölülmulásával kifejtette sajátos értékelméleti rendszerét, akaratlanul is minden áron a maximális disztanciát vette fel *valóság* és *érték* között. A kettőt elméletileg szembehelyezte egymással. A kettő közötti ürt semmivel sem lehet áthidalni. *Sein* és *Sollen* minden kapcsolat nélkül maradtak. *Sollen* und *Müssen* schliessen einander *begrifflich* aus (Rickert). Amilyen kiváló és maradandó értékű disztinkciót jelentett a neokantiánus tan, oly rendkívüli nehézségeket támasztott éppen a *norma* mivoltának megértése terén. Hogyan is juthat egymással kapcsolatba *érték* és *valóság*? Az utóbbi *van*, az előbbi *érvényes*. Ami pusztán *van*, arra nézve az *érvényesség* idegen világ és megfordítva. Ily disztinkció egyik oldalon világosságot, másik oldalon azonban homályosságot hoz. Egy kritikus példája lehet ez: nem látható be, minő összefüggés van illat és gravitáció között; és semminő nehézséget nem látunk, ha olvassuk, hogy „ez az illatos virágcsokor nehéz“. A homályosság *in concreto* rögtön eltűnik.

Tekintsünk most a normák egy konkrét fajára. Tudjuk, hogy az *érték* és a *valóság* more neokantiano két külön világot jelentenek. A norma azonban ép a kettő között jelent valamit, valaminő szabály *értéket* követel egy *tényleg* cselekvő (vagy gondolkodó) alanytól, *tényleg* lefolyó cselekvésben.

A normában van érték- és valóságmozzanat is. *In concreto* a jogi norma területén legmagasabbra hatványozódott — a tisztító erejű, mert extrém álláspontot képviselő „kelsenismusban“ — mindaz a zavar, amely általában a norma tisztázatlanságából eredt neokantiánus kiindulásban. Mindenesetre világos, hogy a jogi normának nemcsak valaminő *értéket* (eszmét, elvet) kell képviselnie, mely igazolható, hanem gyakorlati jellege folytán *valósulnia* is kell az államéletben. Már most vagy az *értékre*, vagy a *hatalom* (valóság) követelésére kell tekintettel lennie. A jog vagy értéknorma, vagy hatalmi parancs, egyszerűen a nagyobb hatalom (állam) kényszere a kisebb hatalommal (egyén, állampolgár, államszerv) szemben. Mivel a kettő: *érték* és *hatalom* (valóság) újkantianus alapon két külön világot jelentenek, a kettő közül választani kell. A válasz kettős lehet: 1. a természetjogi „irányú“ jog-



szabály az *érték* felé tekint, 2. a pusztán hatalmi állampolitika — Kelsen — alapján a *reális* (valós) normaérvényesülés felé. Tertium non datur. S éppen a normatan eddigi hiánya vezetett arra, hogy egy harmadik eshetőségre nem gondolt az elmélet, holott ez megvolt. Miként a csokor előbbi példája mutatta, az elméleti disztinkciók számára súlyos probléma keletkezett, a *gyakorlat* előtt mégis minden tisztán állott. Holott nézetünk szerint az elmélet talaján — éppen normaelméleti alapon — sincs áthidalhatatlan nehézség, mert szakadék nincs valóság és érték között. A példákat folytathatnók.

A jelen problémátörténeti helyzet felismerése után ép a *norma* kérdésében kell tudatosan felülmúlnunk az újkantianus „két-világ-elméletet“.

## 2. A norma mozzanatai. Terminológiai kérdések.

Későbbi feladat szisztematikus értelemben annak megvizsgálása, hogy minő mozzanatai vannak a normának általában. Előbb arra kell határozott választ adnunk, hogy *mi* a norma. Ámde hogy ezt az utóbbit kifejtsük — főképp azt, hogy minő hibás határozományokat ne csatoljunk a norma lényegéhez, — kell, hogy máris egyet-mást legalább terminológiailag leszögezzünk.

A *norma mozzanatait*, amelyek a legtöbb, sőt csaknem minden normán feltalálhatók, a következőkben sorolhatjuk fel.

1. Mindenekelőtt a norma valakitől ered, valaki „adja“, vagy kijelenti: ez a *normaadó*. Pl. normaadó a magyar „törvény“ esetén a magyar állam, a katolikus életszabályok esetében a katolikus egyház. Egy iskola életére nézve a „felettes hatóság“ (iskolafenntartó), egy főváros közlekedési rendjére nézve a rendőrfőkapitányság stb. Számos nehézsége van annak, hogy megtudjuk, ki a *normaadó*; sokszor csak az ismeretes előttünk, hogy ki az, aki a normát nyilvánítja, kijelenti. E gyakorlati nehézségeket itt ne vegyük tekintetbe, beszéljünk egyszerű formában *normaadóról*.

2. A norma valakinek szól, akár ismeretes egyéneknek (testületnek, szervnek stb.) szól, akár ismeretlennek (pl.

norma „a Magyarországra bejövő idegeneknek“ azok bejelentésére stb.) Itt is számos nehézség van. Vegyük egyszerűnek a kérdést; akinek a norma szól, az *normacímzett*.

3. A szabály, norma *valamit* „előír“, tilt, vagy parancsol: ez a *normatartalom*. E ponton nem kérdésünk az, hogy a norma tartalma igazolható-e vagy nem, hogy „világos“-e, vagy határozatlan. Nem keressük azt, hogy *lehet-e tudni* a norma tartalmát pontosan a norma alapján (pl. aki „itt“ megjelenik, díjat tartozik fizetni, és az, hogy hol, nincs meghatározva), azaz a normacímzett számára „valóban parancsot jelent“. Az ily nagymértékben homályos tartalmú norma norma-„kísérletnek“ mondható. Ez „tartalomtalan norma“ gyakorlatilag lesz. Előttünk ez is most lényegtelen mozzanat. Fontos csak az, hogy a norma valamit „*akar mondani*“, tiltani, vagy parancsolni, s mellékes, eléri-e a célját már ama „mondás“-nál, — ami több, mint „kijelentés“. A normatartalom *valaminő tény*: ténykonstatálással derítjük ki. Pl. a törvény „tartalmát“ a jogtudós a törvény szövegének pusztá értelmezésével (interpretáció) deríti ki; hogy ez összehasonlításokkal jár, magától értetődő. Az eredményt így jelezzük: ezt és ezt „mondja“ a törvény. Amit „mond“, az a *normatartalom*.

4. A normatartalom lehet helyes és nem helyes, azaz érték felé mutat vagy nem. Pl. „ha gyűlölöd ellenfeledet, öld meg“. A szabály helytelen, mert 1. a harcnak *egyetlen* motívumát: a gyűlöletet elégségesnek tartja, 2. mert az egyén önbíráskodását indítja meg stb. „Szeresd, gondozd támogatásra szoruló, elaggott szüleidet“, helyes erkölcsi parancs, mert 1. hozzátartozóinkon segíteni tartozunk, 2. szüleinke gondozása köteles hála eredménye, 3. a család a társadalomban elsorvad enélkül stb. Konkrét példánk mutatja, hogy a normatartalomban valaminő *értéket* (pl. segítest, gondozást) követelünk: *a normatartalomnak értéke* (tartalmi érték) ez. Példánk azt is megmutatja, hogy ezt indokolni is szoktuk, ámde csak „közelfekvő“ indokokig mentünk el. Valami még hátra van.

5. A normatartalomnak értéke mögött nem egy, vagy két értékely található, hanem egész értékrendszer. Az érték-



tanban is minden mindennel összefügg. Azonban az értékek indokolásában ritkán csapunk át egyik értéknemről a másikba, (pl. egy erkölcsi cselekvés „szép“), hanem megkeressük külön az értéknemeket: a logikai (igazság), az esztétikai (szép), az etikai (jó), a társadalomfilozófiai (igazságos), a vallásfilozófiai (szentséges) értékek sorát és eljutunk a legfőbb, ép jelzett értékekhez, melyek közül egyik nem vezet át a másikhoz, s e végső, önértékek már nem állnak más, még felsőbb érték szolgálatában. A normatartalom értéke „mögött” ezek vannak mindennek az alapján; ezek az egyes *érték-alapok*. Fontos tudnunk azt, hogy átlagos — nem értékelméletben kiképzett — értéktudatunk, közgondolkodásunk nem tud minden norma (tartalmi) „értékével” kapcsolatosan bizonyos, határozott elveket, értékeszméket felhozni, viszont a legvégső, önértékeket teljes határozottsággal tudja. Tehát sajátképen sem a *normatartalom*, sem annak tartalmi értéke nem oly világos előttünk egy norma „következményeiben”, mint éppen a legvégső „értékalap”. Pl. nem világos előttünk, hogy „miért” helytelen ez és az a jogszabály, de máris „érezzük, hogy nem — igazságos”. A tartalmi érték fölött áll amaz *értékalap*, amire „végső értelemben” visszavezetjük valaminő normatartalom igazolását vagy elvetését, s ime lélektanilag „legelőbb” vezetjük arra vissza.

Mondanunk sem kell, normánál ép az önértékek feltétlen elismerése az első.

6. Van egy sajátos mozzanat, amelyet tulajdonkép a normaadóhoz kell visszavezetnünk, ámde megjelenik magában a normában vagy a normán is: bizonyos *attitűdforma*. Ugyanaz a normatartalom „megjelenési” formája (attitűdje) lehet pl. szigorú parancs, sürgetés, tanács-jellegű aktus, avagy óhaj, kérelem. Fontos felfigyelnünk arra, hogy az egy norma követelés-tartalmához többnyire gyakorlati okokból automatikusan járul hozzá, ámde nem annyiban, hogy a normatartalom valaminő eszközre való utalást is tartalmaz<sup>1</sup>, hanem annyiban, amennyiben a norma egy normacímzett személyhez szól, tehát a normaadó bizonyos személyi szférát kény-

<sup>1</sup> Ld. alább az „instrumentális” normát.

telen tekintetbe venni, ehhez alkalmazkodni. Bizonyos, személyek között fennálló, uralkodó viszonyfaj általános társadalmi atmoszférává egységesül s ehhez képest ölt bizonyos „formát“ magára a norma maga: kérelem vagy rideg parancs stb. Már is utaltunk fennebb (Stammmler) arra, hogy egyes elméletek erre mértéktelen súlyt vetnek, egy normafajnak a lényegét látják benne, holott ez puszta, *személyperspektívából* következő járuléka a normának, a norma érvényesülésének szociális szempontja: *viszonyforma*. Ámde ez éppen az, ami külön fontossá válhat — látni fogjuk — a társadalomfilozófiai norma terén. Itt ugyanis a *normatartalom* követelése mellett kiemelkedik egy *viszonyforma* követelése is. Tehát egy norma követelésében gyakran *két norma* elemezhető ki: a norma tartalma és egy viszonyforma igenlésének vagy tagadásának mozzanata, amiről alább lesz szó.

7. Az attitűdforma a normaadó és normacímzett személyi érintkezéséből — ez érintkezést igen tág értelemben véve — folyik. A normatartalom „formája“ más is lehet: ez a tartalom „*formulázása*“, közlési módja. E ponton előre csak azt kell kiemelnünk, hogy a pozitív és negatív közlési mód<sup>1</sup> nem érinti a tartalmat, pl. „ne sértsd a magántulajdon elvét“, avagy „ápolj a magántulajdon elvét“ két, u. n. érzelmi norma (ld. alább), amelyek azonosak tartalmukra nézve. A negatív és pozitív formulázás oka egy feltevés, amely arra nézve áll fenn, hogy minő cselekvények *szoktak* bekövetkezni s feltesszük, a jövőben is *fognak* hasonlóké létrejönni; ezekhez igazodik pl. a tilalom formája, amidőn várható normaszegéssel szembehelyezkedünk, avagy a pozitív szabály formája, amelyre az ad indítékot, hogy valamely szükséges cselekvés automatikusan nem várható s így azt előírjuk, követeljük.

8. A norma rendszerint általánosságban szól. Kérdés az, hogy valóban csak egy „általánosságban elhangzó elvről“ van-e szó, avagy az általánosság mögött egy igény van a

---

<sup>1</sup> Hibás a normák *fajait* a szerint különböztetni meg hogy azok *parancsok* vagy *tilalmak*, mint ahogy Binding (*Die Normen und ihre Übertretung*.<sup>2</sup> 1890. I. 108. l.) akarja; ezek csak formulázási módok.



*konkrét-reális érvényesülésre.* (Ez már a normatartalomban jelentkezhet). Ennek határesetje az egy esetre szóló, egyedi norma: „most ezt így tedd“. A *hic et nunc*-igény megvan-e egy normában? — ez a „konkretizálásnak“ a kezdete, amiről alább több vonatkozásban is lesz szó, s itt csak általános-ságban érintjük.

9. Sajátszerű határkérdés vezet a szociológia felé: a norma *garanciájának* kérdése. Minő eszközökkel lehet biztosítani a norma reális érvényesülését, tekintettel a norma *címzett* esetleges közönyösségére, illetőleg ellenállására. Ez a „garancia“, vagy biztosíték kérdése (kikényszerítés, külső és belső kényszer, büntető szankciók stb.) Nem minden norma van erre különös tekintettel, pl. az erkölcsi normák nem utalnak kifejezett garanciákra. Ott azonban, ahol a társadalmi rend *elemeinek* föltétlen biztosításáról van szó: az állami életben, a jogszabályok terén tulajdonképp átlagosan parallelizmus áll fenn: két szabályfaj, pozitív és negatív jogszabály és ezzel párhuzamosan az ezeket biztosító büntetőjog, együttműködnek. A garancia-kérdés igen elhanyagolt, (jog-) szociológiai kérdésterületre vezet. Ennek tüzetes vizsgálata már inkább szociológiai, mint általános normaelméleti, tehát „határ“-kérdés.

Áttekintettük az egyes „mozzanatokat“, melyek a normával kapcsolatban fölmerülhetnek. Ezek után immár a norma mivoltára nézve foghatunk vizsgálódásunkhoz.

### 3. A norma mivolta, főfunkciója. Téves norma-határozmányok.

A norma, közkeletű meghatározásban, parancs (*imperativus*), amely valamit elrendel, vagy tilt. Itt normatani értelemben el kell tekintenünk attól, hogy a „parancs“ már attitűdformai értelemben hangsúlyozott, élesebb jelentkezési formát tartalmaz. A norma követendő „szabálynak“ is mondható<sup>1</sup>; ebben a „szabály“ szóban a formulázás egyik módja, az általánosítás már megcsillan. Ha előbb levonásba

<sup>1</sup> „Követendőség“ és „kötelezőség“ különböző fogalmak. Ld. alább.

kellett helyoznünk az attitűdformát, most a formulázás általánosságát is levonásba kell helyoznünk. Ha azt mondjuk, „ezt és ezt nem lehet *szabályba* foglalni“, ezen azt értjük, hogy *általános* szabály nem alkotható. Ezt az általánosságot a norma fogalmába — nyomban látni fogjuk — nem lehet belekapcsolnunk. Már e példákból is látható, hogy a norma valóban egyetemes fogalomához nem lesz könnyű eljutni. Tekintsünk most példakép a következő meghatározásra.

„A norma nem egyéb, mint a normaadó aktusa, mellyel egy normatartalom érdekében egy normacímzethez fordul, hogy az a követelt normatartalmat magáévá tegye (introcipiálja), azaz legmélyebb akaratába szigorú értelemben fölvéve, a normatartalmat a normacímzett intencionálja“. Itt már közelebb jutunk egy lélektani tényállás képéhez. Mindezekelőtt az introcepció fogalmát kell körvonaloznunk. Ha egy tényt ismerünk meg, s ezt fölfogjuk, *appercepcióról* beszélünk. Ha idegen személy lelki tartalmát ismerjük meg, akkor a felfogó aktus neve *megértés*. Mikor egy norma elhangzik, tudjuk miről van szó, „megértettük“ a szavakat, vagy jeleket általában (pl. útjelző táblák jelei is normák lehetnek), és megértettük a normaközlő személyt is („tárgyi“ és „személyi“ megértés). Ily módon a normacímzett csak „tudja“ a norma tartalmát; ez azonban kevés: a normacímzett mindezekeken túl a norma *akarati* tartalmát, intencióját is magába fogadja. Ez az *introcepció*. A normacímzettet *normafogadónak* is mondhatjuk, ép mert annak lényeges aktusa a norma tartalmának saját akaratába való befogadása. Még egy hangsúlyozást tettünk, hogy t. i. „legmélyebb akaratába, szigorú értelemben“ fogadja be az illető normacímzett a normatartalmat. Ennek a hangsúlyozásnak oka az, hogy az introcepció is csak akkor valódi, ha több mint látszat-elfogadás, avagy pusztán „beletörődés“. A normatartalmat a címzett „legmélyebb“ akaratába, őszintén veszi fel és pedig „szigorú értelemben“, azaz minden elnézés nélkül, változtatás — önkényes vagy önkéntelen „revízió“ — nélkül. Erre utal az is, hogy a norma az „intenciók“ benső rétegét érinti. Különösen fontos ez az „érzési-normák“ követésében. Míg a pusztán külső és technikai cselekvéseknél végre is az eredmény, a külső aktus a



fontos, s itt mellékes, bár éppen nem lényegtelen, nem elhanyagolható mennyiség — a cselekvés őszintesége, addig az érületi normáknál, melyekről alább szólunk, a legmélyebb és legfinomabb „intenció“ lesz a fontos, a hátsó gondolatok nélküli, azaz „tisztá“ norma-fogadás. E lélektani fejtegetések után a normára vonatkozó legvaskosabb tévedéseket kell elhárítanunk.

A téves kiindulások számos forrásból táplálkoznak. A norma közlési formája gyakori tévedés oka. Lehet a közlési forma (formulázás, 7. mozzanat) egyszerű *tényítélet*, amit oly helyzetben hallunk, hogy kitűnik annak norma-szerepe, pl. egy *ad hoc* engedetlenség esetében ez: „az engedetlenség bűn“, nem pusztá konstataálás (*értékítélet*), hanem norma is: „nem szabad engedetlennek lenned“. Volt kutató, ki a normát *hipotetikus ítéletnek* mondotta: „*ha* ilyen a bűncselekmény, azzal ilyen büntetés jár“. A formulázás itt indicativus, sőt esetleg futurum (ily büntetés „fog járni“), holott tartalma szerint imperativusról van szó (legyen, tilos, ily büntetés „járjon“ stb.). A futurumos közlési mód, formula mellett a norma látszólag jóslat, holott nem hirdeti, hogy valami fog történni (hiszen kétes pl. bűnügy esetén az is, hogy a büntetőjogi tétel alkalmazásba kerülhet, hogy a tettet elfogják stb.). A norma általában nem lehet ítélet, mert nem meglevőről van szó, hanem *követelt* valamiről, követelt jövő-tényről.

A normát *értékítéletnek* nem lehet mondani. A norma nem *megítél*, azaz értékel, hanem benne többről van szó, követelésről, akaratátvitelről. Igaz, a normának egyszerű ítéletformulájában is van egy mozzanat: automatikusan sugalmaz egy érték gondolatot. Van oly töredék-norma, amely ezzel megelégedni látszik (ezt és ezt „tekintse“ helytelennek), azonban egy ily, érték gondolat-átvivő látszat szerint „norma“ tulajdonképp egy további normának csak az *előkészítése*, csak egy előkészítő, meggyőző aktus. A tulajdonképpeni norma ezen a meggyőzési igényen túlmegy, nemcsak érték gondolatot sugall, meggyőz, hanem akaratunk *meghajlását* követeli, azaz a norma lényegileg *tényleges intencionálás követelése*. Nem

értéknézeteinkhez, gondolatunkhoz, hanem végső elemzésben akaratainkhoz szól, azaz személyiségünk legmélyéhez.

Ismét a formulázás kérdése kapcsán merül fel az a gondolat, hogy a norma szükségkép, lényegileg általános formula, amit megerősít az a gyakori látvány, hogy normák, szabályok törvénykönyvekben csaknem mindig általános formában szerepelnek. Kivált jogi írók ragaszkodnak ahhoz a nézetükhöz, hogy általánosság nélkül nincs norma. G. Rümelin pl. ki mondja: „A jogra nézve mindenkép lényeges az, hogy általánosítsion és lehetetlen az, hogy individualizáljon, esetről-esetre szabadon keresse a helyes döntést. Nem más ez, mint egy minden jogszabályhoz hozzátapadó jele a formalizmusnak”.<sup>1</sup> Ihering hasonlóképp:<sup>2</sup> „Aszerint, amint az imperativus csak az egyes esetben való cselekvést, vagy pedig a cselekvésnek egy *típusát* minden esetben bizonyos módon előírja, megkülönböztetünk konkrét és absztrakt imperativusokat. Ez utóbbiak felelnek meg a normának”.

Tudjuk, a formulázás általánossága gyakorlati szükség, ökonomiai célú, ami az esetek roppant számával kényszerűen adódik. Azonban helyezkedjünk elvi alapra: ekkor látjuk, hogy önellentmondásba keveredünk. Pl. hogy helyesen ítélhessünk, általános szabályhoz kell fordulnunk. Szinguláris esetekre nincs általános szabály. Szinguláris esetek fölött helyes ítéletünk tehát nem lehet. — Elfogadhatatlan az, hogy ítéletünk csak általánosságok és átlagosságok körére szorítkozzék. Nem az egyes vagy az általános az, amit szem előtt tart a tömeg használatára szánt norma (jogszabály), hanem a *lényeg*. Az általános szabály mindig arra utal: nekem ez lényeges, az nem. Az azonban kétségtelen, hogy számos esetben a lényeg az eset szingularitásában van. És ami előre nem látható (pl. egy különleges alkotmányválság), arra nézve előre

---

<sup>1</sup> *Über die Idee der Gerechtigkeit*. Reden u. Aufsätze. N. F. 1881. 193. l.

<sup>2</sup> *Der Zweck im Recht*<sup>4</sup>, I. 257. l.



általános formula nem is alkotható. Szinguláris tény is megítélhető és szinguláris esetnek is meglehet a normája.<sup>1</sup>

Az angol *case-law*, az esetjogi felfogás elveti azt a hipotézist, hogy a lényeket előreláthatja az általános formulák törvényhozója. Számára alaptény az, hogy az egyes esetben az a lényeges, ami csak ebben az egy esetben van meg valójában, a többiben csak per analogiam és részlegesen. Ezt a *szinguláris lényeket* az egyes esetben keresi a *case-law*, ezt ítéli meg a bíró, s precedensnek fogja fel. Az ily egy eset is „norma“ alapján ítéltetett, csak ép szinguláris, egy esetre szóló norma alapján. Végül is azt mondhatjuk, ha a normák 99 %-a általános is, az 1 % nem maradhat norma nélkül. *Elvi* normahézag nem keletkezhet az alapon, hogy előzőleg per definitionem a normát általánosnak deklaráltuk.

Hogy a norma fogalmát teljes általánosságban kapjuk meg, mindazokat a felfogásokat, melyek a normát fogalmilag szűkíteni akarják, mérlegre kell tennünk; így azt is, amely a „maximát“ állítja a „normával“ szembe s így a maximában a normának nem egyik fajtát látja. Ihering szerint:<sup>2</sup> „Utasításokat tartalmaznak a cselekvés *célszerű* berendezésére vonatkozólag a *maximák*. Ezekből a normák abban különböznek, hogy *kötelező* jellegűek; maximák a *szabad* cselekvés számára való irányadások, követésük a cselekvőnek belátására van bízva, a normáé nem (sic), mert ez mások akaratának irányt szab, amelyet be *kell* tartaniok, vagyis a norma: imperativus“. A maxima tehát ésszerűséget csak *ajánl*, a norma *kötelez*: tulajdonkép ez is ime attitűdformára vezet vissza, az első enyhe, a második szigorú kötelezés.

<sup>1</sup> Nem hiszem, hogy kétségbevonná jogtudós törvény- (norma-) voltát annak a törvénynek mely *egy* esetre szól: egy főherceg morga-natikus házasságából származó utódok a trón öröklésének jogából ki-záratnak. — Törvénykönyvekben egyébként hemzsegnék oly törvények, amelyek vagy kifejezetten egy esetre szólnak, vagy — általánosságban szólnak, de a törvényhozó az általános formulázás közepett tisztában volt afelől hogy a törvény *alkalmazása* csak egy esetben fog megtör-ténhetni, t. i. a közel jövőben; hogy a távoli jövőben analog esetek lehetnek, azt mindig — formálisan — feltételezzük.

<sup>2</sup> *Der Zweck in Recht.*<sup>4</sup> I. 257. 1.

Kant álláspontja szerint<sup>1</sup>: „A *maxima* az akarásnak szubjektív elve; az objektív elv (vagyis az, ami minden eszes lénynek szubjektíve is gyakorlati elvként szolgálna, *ha* az ész a vágyóképeség fölött teljes hatalmat nyerne), nem más, mint a gyakorlati *törvény*“. Látni fogjuk, hogy a *maxima* is norma, technikai jellegű szabály (ld. alább), a törvény pedig ésszerű akarati norma. A *maxima* a normának egyik faja: nem szűkíti fogalmát, hanem specifikálja.

Még egy kanti előítélettől kell megszabadítanunk vizsgálatunk kezdetét: attól, hogy rangkülönbségeket statuáljunk normák között a szerint, hogy az *kategorikus* vagy *hipotetikus*. E szavakat nem egyforma értelemben használják. Sigwart<sup>2</sup> ezt írja: „Arra a kérdésre, hogy mit kell tennem, legközelebbi és legkonkrétebb értelmében kétféle formában lehet felelnünk: vagy 1. egyszerű *feltétlen* parancs által, amely elrendeli, most ezt és ezt tegyük meg — amely által a kérdező elé tárjuk, hogy magának bizonyos *célt tűzzön ki* és a hozzátartozó egyes tevékenységek szükséges sorozatát azonnal vigye véghez (amihez még hozzáadhatjuk esetleg a helyes keresztülvitelre szóló utasítást); vagy 2. *feltételes* parancs formájában válaszolunk, amely elrendeli, hogy ebben vagy abban az esetben, a *körülményekhez képest*, így vagy úgy járjon el... Amit itt feltételes parancsnak nevezünk, lényegében más valami, mint amit Kant ért hipotetikus imperativusán. Az utóbbi azt mondja: *ha* te ezt akarod, úgy tedd ezt és ezt — valaminő előre feltett célhoz való *eszközt tanácsol*. Amit pedig mi fennebb feltételes imperativusnak mondtunk, *célt ír elő* feltételezett tényleges körülmények számára és megfelel a szándéknak, hogy bekövetkező esetben így és így cselekszünk; ez Kant különbségtétele szerint kategorikus imperativus lehet“. Sigwart kiválóan logikus fő, jól meglátta az alább tárgyalandó „instrumentális norma“ jellemét, de hozzávaló rendszer nélkül.

Leonard Nelson<sup>3</sup> szerint: „Feltételes parancsok csak az

<sup>1</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (ed. Vorländer<sup>4</sup>). 19. 1.

<sup>2</sup> *Vorfragen der Ethik*<sup>2</sup> 1907. 3. 1.

<sup>3</sup> *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*. 1917. I. 88. 1.



okosság, nem pedig az erkölcs parancsait tartalmazzák. Erkölciség nem valaminő cél elérésére alkalmas *eszközök* megválasztásában mutatkozik meg, hanem az igazi *cél* megtalálásában. Feltételes parancsok e szerint nem szerepelhetnek *morális*, hanem csak *technikai* szabályok gyanánt. Az a szükségesség, amelyet kifejeznek, nem *kellőség* (Sollen), hanem *kénytelenség* (Müssen), nem gyakorlati, hanem természeti szükség-szerűség. Mert az eszköz viszonya a célhoz csak az oksági viszony egy bizonyos formája, t. i. az oknak a hatásához való viszonyaé. Ez a viszony theoretikus és nem praktikus“. Ime, itt ismét az érték és valóság szétszakadását mutató újkantianus dualizmus van előttünk. „Eszköz“ pusztán theoretikum, van és hatása is van. De nem lehet vele tenni semmit, nem praktikus, tehát az eszköz nem is eszköz. Az éppen a nehézség, hogy e kutató, mint annyi más, nem látott túl a szakadást jelző dualizmuson, s nem látta meg, mint Sigwart, hogy az u. n. (alább közelebbről jelzett) instrumentális norma tartalmában cél és eszköz együtt van; azaz hogy eszköz (aminek már a fogalma céllal való kapcsolatot fejez ki) éppen az, ami emberi erők által mozgósítható valóságdarab egy általa kitűzött cél érdekében.

Probléma-homályt hagyott tehát örökül Kant különbségtétele, amely csak az ő filozófiájában nyert — rendszertani helyén — bizonyos világosságot. „Wenn die Handlung bloss wozu anders als Mittel gut sein würde, so ist die Imperativ hypothetisch; wird sie als *an sich gut vorgestellt*, mithin als *notwendig* in einem *an sich* der Vernunft gemässen Willen, als *Prinzip* desselben, so ist er kategorisch“. Az akaratnak nem *cselekvő* és gyakorlati szabályáról, hanem az „elvéről“ van tehát szó, azaz nem normáról általában, hanem a *norma értéktartalmáról* avagy a mögötte levő *értékalapról* (fent a normamozzanatok közt 4. vagy 5.). Ime, tehát nagyon könnyű összetéveszteni a normát magát — ennek *fajait* — és a norma (bármely norma) egyes *mozzatait*. A normatológia hiánya előmozdította téves beállítások tovább-burjánzását. A kategorikus norma tehát kiemelkedik normatartalmában a benne foglalt *érték* folytán, sőt az *értékalap*: önérték folytán. Ezt „feltétlen“ kell akarnunk. Ez semminő eszközviszonylatra

már nem utal, semminő „lehetőséget“ (keresztülvihetőséget) nem respektál: ez in ultima analysi kell, önmagáért kell. „Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als *für sich selbst*, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte“.<sup>1</sup> Ezt fogjuk alább elnevezni — most már kellő rendszeres, normatológiai szempont alapján — *tiszta értéknormának*. Azonban álláspontunkat nem adjuk fel, mely szerint rangkülönbségeket normák *fajai* közt — tartalomtól eltekintve, pusztán a fajok közt — nem látunk. Mint ahogy a magyar Corpus Juris minden törvénye, kicsi és nagy fontosságú egyaránt, egyszerűen — törvény; nincs külön „alaptörvény“, minden törvény egyformán osztozik a törvénynek kijáró méltóságban.

El kell távolodnunk attól a feltevéstől, melynek L. Nelson kifejezést adott, hogy pl. az ethikai norma nem *cselekvést* vár — tehát nem is szorul rá „technikai“ kérdések tekintetbevételére, — hanem pusztán *morális* beállítódást, úgy hogy a „technikai keresztülvitel“ már tisztán erkölcsi szemponton kívüli valami. Az erkölcs pusztán az értékek (Sollen) világában él, ami ezen túl van: valóság (Müssen), már nem is érdekli.

Túl kell jutnunk azon az állásponton, hogy a kategorikus normával tulajdonkép már le is zárul az ethikai norma köre. Általánosságban pedig hozzá kell tennünk: csak teoretikus mesterkéeltség az, ha célokról *külön* szoktunk beszélni. Az eszköz fogalma a célra mutat, de fordítva is: a cél az eszközre utal, egyik a másik nélkül lelki életünkben is ritkán szerepel, illetve csak úgy, hogy célról máris beszélünk, s az eszközök kérdését egyelőre függőben hagyjuk. A két fogalom közt a korreláció megvan, lélektanilag azonban cél és eszköz külön időbe kerülnek szét. Végül pedig hozzá kell tennünk L. Nelson radikális szétválasztásaihoz: cél és eszköz *momentán* korrelációt jelentenek. De *általában* ami most cél, az egy még magasabb cél — t. i. az előbbi célnak célja — esetén eszközzé válik. Egy teleológiai rendben az egyes tagok felül-

---

<sup>1</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ed. Vorländer. 36. l.



ről nézve — egy kivételével — mind eszközök, alulról nézve egy kivételével célok. Kivétel előbb a legfelső, utóbb a legalsó. A cél: pszichológiai fogalom, az érték viszont axiológiai fogalom, az érték a cél *minősítése*. A cél önmagában sem nem értékes, sem nem értéktelen, hanem *értékelőtti*. Ezt is szemünk előtt kell tartanunk a gyakran szereplő cél-fogalommal kapcsolatban, ha in concreto minden egyes esetben ki nem fejezzük.

Hogy a normák egyenrangúságának kérdése még világosabban álljon előttünk, rá kell térnünk arra a kérdésre, hogy minő cselekvési mozzanatokra *vonatkoztatjuk* a normát és hogy a Kant által forgalombahozott rangsorolás minő elméleti és lélektani alapból nőtt ki.

#### 4. A norma vonatkozásai: tudás, érzület, cselekvés.

A norma fogalmának az is jelentékeny és indokolatlan szűkítésére vezet, ha a normáról azt mondjuk, hogy *cselekvésre vonatkozik*. „A norma asztrakt imperativus az emberi *cselekvés* számára“ (Ihering). Igen fontos speciális vizsgálódás tárgyává tennünk, hogy a norma mire vonatkozhatik, s ezzel megnyerjük funkciókörének kellő tágasságáról szóló perspektívánkat. Természetes, hogy technikai korunk főképp a cselekvésre vonatkoztatja a normát. Ennél tágabb a norma funkciója: *a norma*, legáltalánosabban szólva, *állásfoglalást követel*. Igaz, hogy a cselekvés fogalma szűkebben is, tágabban is felvehető, úgy is, hogy magában foglalja az állásfoglalást. Így azonban félreértés keletkezhetik. Tehát a cselekvés szónak határozott értelmét kell szem előtt tartanunk.

Nem minden norma érinti egyformán a cselekvésfolyamat egyes mozzanatait. Induljunk ki az ethikai intellektualizmusból. Midőn a kritikusok Sokrates azon felfogását bírálják, mely szerint az erény = tudás és felhívják a figyelmet ennek az egyenletnek lehetetlen voltára, egyben a figyelmet észrevétlenül elterelik attól, hogy az erény egyben tudás *is*. Nem kérdéses az a tényállás, hogy a bírálat alá eső emberi cselekvések nem lehetnek merőben tudattalanok. Azon gondolatokért nem vagyunk felelősek, melyek álom közben lepnek

meg bennünket; egy mély, hipnotikus állapotban elkövetett cselekvésünkért sem mi vagyunk felelősek. Az erkölcsi beszámítás alá eső cselekvések valamikép mindig egy bizonyos tudatosság körébe eshető cselekvések; itt nem problémánk az, hogy ezen tudatosság minő, azaz, hibásan, de szokásosan kvantitativ kifejezve „mennyi“ tudatosság szükséges ahhoz, hogy erkölcsi értelemben számításba jövő cselekvésekről beszélhessünk. Nem jut itt előtérbe az a probléma sem, hogy a cselekvések jogi elbírálásánál minő tudatossági fokot vegyünk alapul. Továbbá az sem problémánk e ponton, hogy a lelki normalitásnak minő, tágabb vagy szűkebb értelmezést adjunk. Itt csak arra a pontra irányozzuk a figyelmünket, hogy valaminő tudattal mindig kapcsolatos a cselekvés, azaz hogy valamikép megjelenik a „tudatmezőn“ a cselekvés, esetleg marginális értelemben, esetleg a tudatbeli határszél-övezet („szféra“)<sup>1</sup> körében stb. Hangsúlyoznunk kell, hogy tehát „szándékról“ sem beszélünk feltétlenül a cselekvéssel kapcsolatban, mert ez már nagyobbfokú tudatosságot jelentene s ez az erkölcsileg számbajövő cselekvések körét igen megsűkíthetné. Meg kell elégednünk azzal, hogy a cselekvésfolyamat *valaminő tudatossággal* kapcsolatos, azaz kezdete „valaminő“ tudás-mozzanat, röviden tudás.

A másik felfogás, mely éppen a *szándékosságra* helyezi a súlyt, a cselekvésfolyamatnak a végső aktusára koncentrálja a probléma súlypontját, azaz a cselekvést magát a mögötte rejlő *akarat* szerint méri le.

A cselekvésfolyamatnak eszerint kétféle mozzanatára vetjük a súlyt: ama (valaminő) tudatosságra és az akaratra. Tüzetesebb lélektani megfigyelés arra vezet, hogy a kettő között még egy mozzanatra kell ráeszmélnünk: az *érzületre*, mely nem egyéb, mint „potenciális motívumok habituális csoportja“, <sup>2</sup> s egy bizonyos, sajátos lelki feszültséget, tartós beállítottságot jelent.

<sup>1</sup> Erre nézve ld. Kretschmer: Medizinische Psychologie-ját.

<sup>2</sup> Erre nézve, bár igen lényeges pontja vizsgálódásunknak, hely kiméltése céljából csak utalhatunk Politikai lélektan c. tanulmányunkra. (1932).



A tágabb értelemben vett cselekvésfolyamat ezek szerint lényeges mozzanataiban a következőkből alakul:

$$\text{tudás} + \text{érzület} + \text{akarat} = \text{cselekvés}.$$

A cselekvésfolyamatnak ezen elemzése nem mindennemű cél szempontjából tekinthető teljesnek, avagy éppen tüzetesnek, pl. tisztán lélektani szempontból bizonyára kíváncsú egy még tüzetesebb elemzés. Normatológiai szempontból azonban a fenti mozzanatok éppen a lényeges pontokra mutatnak rá.

Mindenekelőtt felhívják a fenti cselekvésmozzanatok a figyelmet arra, hogy az erkölcsi, vagy a jogi normák terén nem lehet kielégítő szétfolyó értelemben beszélni *cselekvési normákról*, vagy aktusnormákról. Ez a normáknak csak bizonyos osztályát fogja kitenni. Már kezdetben arra az álláspontra jutunk tehát, hogy *a norma az emberi személyre általában vonatkozik*, tehát *nem csupán magára az egyes aktusokra*. Az elbírálás a normák alapján *az emberi személyt általában érinti*, nem csak ennek egyes, elszigetelten vett cselekvéseit. Igaz, hogy a jogi norma, főképp a bírósági gyakorlat szinte elszíttatja a közfigyelmet attól, hogy a személyt a maga egészében vizsgálja, — *de internis non judicat praetor*, — azonban kétségtelen, a lélek *benső* oldala is felmerül a bíró előtt — mintegy kényszerűen, szinte akarata ellenére. A bíró tehát kénytelen pszichologizálni (úgy, ahogy tud), természetesen egy nagyon átlagos köznapis tapasztalat (vulgáris pszichognózis) alapján kiindulva.

Más azonban a közvélemény ítélő funkciója; ez a bírói, azaz külsőleges-legális ítélettel szemben mélyebbre hatol, amennyiben számára nemcsak a per tárgyát kitevő *cselekvés* elbírálása a fontos, hanem a *cselekvő személy* a maga egészében, hiszen a közvélemény, mely már akaratlanul is mélyebben hatol a bensőbe, sőt esetleg a személyiség legmélyére, jól megérzi azt, hogy a társadalom érdeke *nemcsak a cselekvés ad hoc állása szerint vett személy ismerete*, hanem a személy ismerete *a benne rejtőző lehetőségek szerint* is. A közvélemény a társulás érdekét képviseli, tehát a személyben rejlő lehetőségek: az érzületek igen érdeklik. A bíró „lejárja az aktát” az ítélet után, számára nincs több probléma, azaz nem probléma egy személyiség-jövő. A társadalom ezzel is

törődik, rá van szorulva arra, hogy tagjait bensőjükben is számon tartsa.

Ihering megvilágítása<sup>1</sup> szerint a római *censor* megfelel a mai idők közvéleményének: az egész személy egész erkölcsi magatartását és magatartáslehetőségeit is bírálja — a római állam *jövője* szempontjából. Más a *praetor szerepköre*: a „legalitás“ köre, s más a *censor szerepköre*: egy „étatizált moralitás“ problémakörében nyer kifejezést.

Haladunk tehát a külső cselekvés elbírálásától, az akarat (szándék) mögé, az érzületig. Ámde még mindig van egy lépés és ez az egyház feladata, az, hogy magát az emberi érzületet tegye fő problémájává. Az egyház számára szinte már nem is a külső cselekvés a fontos, hanem a cselekvő személy *érzülete*. Ez az alapvető beállítottság teszi ki a lélek mélyét, a lélek alapvető lényegét. Arra irányul itt a gondoskodás, hogy a mindennapi küzdő embert, a technikai-gyakorlati világban sodródó személyiséget figyelmeztesse: nem a cselekvés a minden; ügyelj benső világodra, ápolj lelkedet. A súlypont itt áttolódik az érzületre. A normák itt már *expressis verbis* „érzületi normákká“ lesznek. Amit a közvélemény — társadalmi érdekből — már megfigyelt, t. i. az érzületet, azt az egyház *fő* problémájává teszi.

Végül számba jő még egy mozzanat: az erkölcsi „tudás“ ápolása, mely immár a morál-teoretikusnak lehet a főfeladata. Mint tényleges, társadalmi funkció alig vehető észre. Az „erkölcsprédikáció“ — kivált elméleti kérdések feszegetésével — általában nem népszerű. Valaminő homályos ismeret él a mai közléleekben: nem ez a „tudás“ a fontos.

Eddigi fejtegetéseink alapján már látható, hogy a *normák különböző jellegűek lehetnek, aszerint, hogy a cselekvés-folyamat minő mozzanatára utalnak kifejezetten*. Beszélhetünk így:

1. „tudás“-normáról, pl. ismerd hazád összes törvényeit; ez nem lehet más mint fikció, s mégis egész judikatúránk alapfeltevése, hiszen csak azt ítéld meg el, akinek „tudnia kellett“, hogy másképp tartozott cselekedni;

<sup>1</sup> *Der Zweck im Recht* . I.



2. *érzület-normáról*, pl. légy lelkiismeretes, tisztalelkű (a motívumok „tisztasága”);

3. *akarati (cselekvés-) normáról*, pl. tartsd be mindenkor a szerződésed összes pontjait, mely szerződést magad kötöttél. Mivel az akarat „valódisága”, tényleges aktivitása, döntése már cselekvés is, az akarati normát legtöbbször *cselekvési normának* mondjuk. Így határozottabb formában áll előttünk, mit nevezünk cselekvésnek. „Belső” és „külső” cselekvés, itt, összetartoznak.

A cselekvésfolyamat eme mozzanataira *vonatkoznak* a normák, kifejezetten vagy nem kifejezetten. Számos normából alig lehet kivenni, hogy akarati (cselekvés-) normáról, vagy érületi normáról van-e szó, s ennek oka legtöbbször kétségtelenül az, hogy *akarati norma rendszerint* (nem-kifejezetten) *érületet is megkövetel*. Lélektani alapon jól érthető ez a tényállás, mert elképzelhetünk ugyan megfelelő akaratot ezen akarattal harmonizáló érület *nélkül*, ez azonban csak kivételes lehet, érülettelen akarat<sup>1</sup> nem őszinte, nem kelt bizalmat, azaz nem „igazi” akarat. A társadalom rendszerint valaminő retorzióval él az érület hiányával szemben, kiérzi, mennyire lehetetlen tartósan és biztonságosan érintkezni oly emberrel, akiben az érület ingatag, kialakulatlan és felszínes.

A szilárd és tartós érület megkövetelése nem valamely „szentimentális szempont” követésén alapszik, hanem erősen gyakorlati jellegű kérdés. Pl. egész általánosságban a „jó munkás” fogalma nemcsak azon alapszik, hogy az illető tudja a dolgát, megvannak szakismeretei és akar is dolgozni, hanem azon is, hogy megvannak-e munkásságának „belső feltételei” erkölcsi tulajdonságokban, lelkiismeretességben, körültekintésben, áldozatkészségben, kockázatvállalásban stb. A jó

---

<sup>1</sup> Az a tréfának látszó mondás, melyet egy újabb író fejezett ki, mely szerint valaki „mindig érdekei szerint beszélt és képes volt arra, hogy érdekéhez képest — *igazat hazudott*”, lélektanilag nem abszurdum. Ugyanis az érülete általában nem volt igazmondásra beállítva; *érülete szerint* akkor is hazudott, midőn véletlenül éppen az igazat mondta meg. Csak a helyzet, a körülmények *vitték rá* az igazmondásra, de nem *akart* igazat mondani.

mérnök nemcsak szakismeretben kiváló, hanem gondosságban, odaadásban, találmányos körültekintésben stb., azaz helyes érzületében, mely legtöbbször speciális „hivatástudattá” is jegesedik, de általában mint *tartós jellegű személyes „érzület”* él benne. Még inkább megvan ez az orvos esetében: az orvos csak ily „komoly orvosi érzülete” alapján kelt bizalmat betegében.

Egyenesen azt is lehetne mondani, hogy az érzület kérdése erősen társadalom-technikai mozzanattá válhat a közéletben. A társas összefüggés teremtésében, vagy előmozdításában lényeges tényező az, hogy valakinek milyen az *érzületi szilárdsága*, „állandó” jelleme, mert tartósan és bizalomteljesen csak oly érintkezés létesülhet vagy maradhat fenn, ahol az érintkező felek egymást — érzületük alapján, ezt ismerve vagy sejtve — „megbízhatónak” tartják.

Az érzület kérdésének eme, gyakorlati oldalára határozottan azért kell itt rámutatnunk, mert erősen technicista kultúránk merőben a sikerre, főképp a külső cselekvésekre utal, a szerint ítél és elfordítja a figyelmet attól, hogy a társas érintkezés mennyire rászorul megfelelő „érzületek” létre. Az érzületi normák széleskörűek, gyakorlatiak, nem pedig valaminő szentimentális követelmény kifolyásai.

Sok esetben viszont világosan megkülönböztethető az a normatartalom, mely az *érzületre* és amely az *akaratra* vonatkozik.

A két „norma-vonatkozás”<sup>1</sup> — hogy „érzületre” vagy „akaratra” vonatkozik-e a norma — a maga különbségeiben jól kitűnik, ha a *norma és az idő viszonyát* megvizsgáljuk.

A normát igen gyakran általában időtlennek szoktuk tekinteni: azt tartjuk, hogy az időpontokkal szemben a normatartalom közömbös; „bármikor érvényes”, vagy „érvényes általában”. A normatartalom valóban időpont tekintetében meghatározatlan szokott lenni s könnyen kelhet szárnyra az a feltételezésünk, hogy az időpont nem is tartozik a normá-

<sup>1</sup> Ez nem tekinthető a „normacímzett” kérdésének, hiszen a normacímzett erkölcsi *személy* általában, azaz a két „vonatkozás” itt elvileg találkozik.



hoz, hanem a norma „alkalmazásához“. E kérdés lehet vitatott; ámde nem az, ha abból indulunk ki, hogy a norma nem elvileg általános „tétel“, *elvont* szabály, hanem röviden szólva, cselekvési szabály, amelyben a cselekvés létesülésének *ideje, helye és módja* is bent lehet. Tegyük fel, ez utóbbi alapon gondolkozunk a norma felől. Ez esetben az akarati norma tulajdonkép azt is tartalmazza, hogy így és így, *hic et nunc* mit kell akarnom, azaz cselekednem.

*Csak az akarati normánál lehet szó ilyen időbeli konkretizálásról.* Az akarat időbelileg is meg lehet határozva!

Ezzel szemben az *érzületi* normának ily időbeli meghatározásáról aligha lehet beszélnünk, hiszen az érzület nem egy-egy aktusból áll; az aktusnak, mely ha nem rövid, legalább is nem hosszú idejű, meglehet a maga kitűzött „ideje“. Ezzel szemben az *érzületnek, mely tartós beállítottság, nincsen pontbeli időszerűsége.* Igaz, az érzületek sem örökéletűek, nem tartanak soká, számos évtizedig, ámde „naponként váltakozó érzület“ nem lehetséges, az érzületeknek relatív tartóssága kétségtelen, s így az érzületekre vonatkozó normák *nem vehetik fel tartalmukba az időpontbeli meghatározást.*

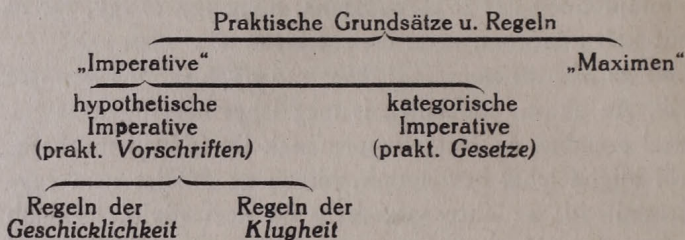
Az akarati és érzületi normák különbsége e ponton feltűnő: az érzületi normák általában a személyre vonatkoznak a *hic et nunc* szempontja nélkül: ilyen és ilyen „légy“, *kvalitativ* a tartalmuk, s nincs szó, nem is igen lehet szó arról, hogy *mikor* legyünk ilyenek. Pl. „légy önértézetes társaiddal szemben“, azaz „tükröztesd ki való önértékérzelmedet“ — egy attitűdformai szabály, amely mögött megvan az a másik, érzületi norma, hogy „ápolod önértékérzelmedet“ (értéked öntudatát). Ez már egy belső beállítottság normája, amelynél merőben szokatlan és értelmetlen volna az idői korlátozás: *mikor* „légy önértézetes“.

Az érzületi és akarati normák abban a tekintetben is különböznek, hogy az érzületi normák általános jellegük szerint „*kategorikusak*“: *feltétlen* ilyennek kell lennünk érzületünkben, viszont az akarati normák igen sokszor, ha nem is kifejezetten, *hipotetikusak*, legalább is ily hipotetikus irányba gravitálnak: *ha* ilyenek a körülmények, ezt kell „akarnod“.

Kant szemei előtt valaminő gyakorlati „*apriori*“ lebeg,

tehát egyetemes és szükségszerű norma. A norma prototípusát tehát legfelső „elvekben“ fogja keresni, ezek az etikai tudománynak — szerinte — az igazi tárgyai. Még az elvek terén is van különbség „Grundsatz“ és „Regel“ között.<sup>1</sup>

Bizonyos rétegekben következnek a normák egymás alatt. Így:



Ez az áttekintés, melyet célszerűen csakis az eredeti műszavakban adhattunk, mutatja, minő nagy gondja van arra Kantnak, hogy egy norma-elméleti rendet képzeljen maga elé, amit a műszavak határozott jellege mutat. A kategorikus parancsokat pl. „törvényeknek“ mondja, a hipotetikusakat már csak „előírásoknak“. A hipotetikus parancsok az akaratra vonatkoznak, amely „akaratnak“ természetesen valaminő határozott célja van, valami lebeg előtte, amit el is akar érni, tehát — *hatásra* céloz, s e célból szüksége van a „miként“ tudására is, tehát az akarat valamit „előírva“ szeret látni. A kategorikus parancs eddig nem megy. Ez, *mai* szóval, egy „érzületi vonatkozású“ elv, mely azt kívánja, hogy valaminő beállítottság, t. i. érzület, általában *meglegyen*, nem úgy, miként az akarati norma, amely szerint valami *megtétessék*, tehát *hatás* keletkezzék.

A hipotetikus normánál még az is tekintetbe jő, hogy „ügyességi“ szabályról van-e szó — ez egy „lehető szándék“ megvalósítására szóló utasítás; avagy pedig egy „okossági“

<sup>1</sup> Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine(!) Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. (Prakt. Vern. 23. l. ed. Vorländer).

<sup>2</sup> Ld. igen világosan: C. Stange-nél: *Die Ethik Kants*. 1920. 28. l. és korábban: *Über den begriff der hypothetischen Imperative in der Ethik Kants*. Kantstudien. 1899.



szabályról (mi mondanók: technikai szabályról), — ez egy „*valóságos* szándék“ megvalósítására szóló utasítás (Anweisung). Ime, Kant lefelé halad, egészen a technikai normáig, de éppen nem a technikai norma *érdekében*, hanem ép ellenkezőleg, felfelé akar jutni, t. i. az elvekig, az imperativuson túl az elv (Grundsatz) régiójáig. És az sem gondja, hogy kimutassa az „elv“ és a megvalósítás technikájának szabályai („*Rat-schläge*“) közti különbség mellett azoknak összeköttetését — a norma fogalmában általában.

Éppen semmi csodálkozni valónk nincs azon, hogy Kant egyoldalúan látott, mikor rangsort képzelt el e téren: a kategorikus norma szerinte az igazi norma, tehát a hipotetikus normánál magasabb rangú normáról van szó. Következett ez az álláspontja már abból is, hogy nem a normatológia általános problematikáját vetette fel, hanem lényegében egy kérdés érdekelte: a normatartalom értékének az *alapja*, t. i. az *önérték*, az, ami tulajdonkép kötelez és végső elemzésben megadja a cselekvés erkölcsi értékét. A norma ezen az *értékalap*-ponthon természetesen kategorikus, csakis az lehet, az *önérték*-ket „*feltétlenül*“ kell akarnunk. Mint ismeretes, Kant odáig ment, hogy ezt az *önérték-tiszteletet*, azaz egy (felső) törvény tiszteletét (Achtung vor dem Gesetze) tette meg annak az *egyetlen* motívumnak, ami erkölcsileg igazolható. Lélektanilag ez lehetetlen, már maga az egymotívumú akarás is merő kivétel, sőt fikció. Azonban mutatja ez az elgondolás, hogy Kant etikája nem tévesztendő össze egy egyetemes normaelmélettel, ez utóbbi szélesebb körű. S immár tagadnunk kell a Kant által szerkesztett rangsort; a hipotetikus normát — a maga helyén! — ép megfelelőnek, *akarati* normának kell néznünk.

Utalnunk kell arra, hogy Kant kezdeménye rendszerint követőkre talál. Sokan hajlandók valamiféle súlypontbeli különbséget, rangsort feltételezni a kategorikus és hipotetikus norma közt általában. Hol egyik, hol másik javára szeretünk dönteni, hol több, hol kevesebb rangkülönbséget próbálunk „*konstatálni*“. Ez a tény lélektanilag magyarázható. Karakterológiai különbségeken fordul meg az, hogy számos kutató, mint teoretikus elme mindenkép nagyobb súlyt tulajdonít a

kategorikus normáknak. A teoretikus elme ugyanis mindenekelőtt „igazolni“ akar. Ily igazolás csak a végső értékek (önértékek) *feltétlen* követelésén alapulhat, a norma pedig ott kategorikus igazán, ahol önérték teszi ki a norma tartalmát (midőn tehát „tisztá értéknormáról“ van szó). A teoretikus ember attitűdje rendesen ez irányba vezet, a feltétlen (ön-) érték és a feltétlen norma irányában. Egészen másképp szokott tekinteni a normára a gyakorlati ember, aki a maga technikai életkörében *tényleg* akar akarni, s általános formulákkal nem boldogul. A tisztá értéknormák e típus szerint „általánosságok“, „szép elvek“, de gyakorlati jelentőség nélkül valók, nem is tekinti őket a gyakorlat embere valódi normáknak. A gyakorlati ember tehát a hipotetikus normát szívesen helyezi előbbre.

Ime, karakterológiai beállítottságok — ha nem is szükségképpen — gyakran hatnak a rangsor felvételére. Kant elméleti beállítottsága kétségtelen, kategorikus norma-szeretete természetesen folyik kutatói jelleméből.

Azonban itt egy általános normatológia nézőpontján hangsúlyozottan kell látnunk, hogy ily, általános és formális tan szempontjából ama kategorikus-hipotetikus rangkérdés egyenesen félrevezető és meddő. Figyelmünk arra irányul, hogy ép a normatológiában ritka egyensúlyban kell lennie az elméleti és gyakorlati hajlandóságainknak. Mihelyt egyik irányban elhajlunk, könnyen eltorzítjuk a másik oldalt. Talán éppen a normatológia kifejlődésének késői volta is arra vezethető vissza, hogy az elméleti és gyakorlati oldal az emberben csak kivételesen lehet egyensúlyban. Ha az elméleti oldal a normatológusban nincs meg, akkor nem is fog kelleni számára semmiféle *tan* a normáról. Ha pedig a normatológus kizárólag elméleti ember, aligha fogja megérteni a normában rejlő gyakorlati mozzanatot s a norma észrevétlenül elméleti *tétellé* szürkül s ezzel lényege elvész. Talán ez ad hoc karakterológiai megjegyzés nem felesleges arra nézve, hogy a normatológus figyelme a karakterből eredő egyensúly elméleti következményeire felhívassék; e ponton kivált arra nézve, hogy elvileg rangsor *nincs* a kategorikus és hipotetikus normák közt.



De hangsúlyozzuk, e karakterológiai alkalmi megállapítások itt nem lényegesek, csak kitérések gyanánt szerepelhetnek a normatológiában, amely mint formális tan egész felépítésében távol áll oly pszichológiai jellegű tantól, minő a karakterológia. Kitértünk emberi típusokra, de ezzel nem egy-egy kényszert, hanem csak gyakori szokást, hajlamot akartunk megfigyelni, mellyel szemben a normatológia kutatójának résen kell állnia.

### 5. Normaadó és normacímzett.

A norma: imperativus, irányító parancs, követelés, kérelem stb., amely valakihez szól. „Zu einem Imperativ gehört ein Imperator“ (Nietzsche). Első kérdésünk a normával kapcsolatban a normaadó. Ez sokkal bonyolultabb kérdés, mint aminőnek első tekintetre látszik.

Szorosabb értelemben a normaadó mindig *személyes jellegű*, mert csak személynek van akarata, a parancs pedig — röviden szólva — akaratátvitel, s így két személyt tételez fel. A normaadó nem mindig egyén, lehet csoport, testület, intézmény is, ezért nem mondtuk személynek, hanem csak személyes *jellegűnek* a normaadót. Ha azonban a normaadó egy csoport, vagy bármiféle kollektívum, akkor is valaminő, egyöntetű akaratának kell lenni, s a normaadó ez esetben annak „nevében beszél“, avagy annak a csoportnak „eszméjét képviseli“. Mintegy önmagába perszonifikálja a csoport akaratát, amely megvan, vagy csak elképzeljük róla, hogy van akarata. Van csoport: a tömeglélektani értelemben vett *tömeg*, amely kikristályosodott akarat nélkül való; bámész tömegről szokás beszélni. Sőt értéknézetei sincsenek a tömegnek, melynek tagjai nem egyének, hanem saját lelki multjuktól elszakadt „tömeglények“. Vannak fellángolásai, sugalmazott tettei, pillanatnyi szenvedélyei, de a tömeg maga — vezető nélkül — iránytalan. Ez ime, egy „*atellikus balmaz*“, minő lehet — rövid ideig — egy rendkívül laza, hirtelen összekerült kívándorló telep is. Ezek mind nem személyes „jellegűek“, mint a többi csoportok, tehát nem lehetnek normaadók sem.

A többi csoport ismét többé-kevésbé személyes jellegű,

s lelkileg többé-kevésbé összehangzó egész; mint csoport, sok esetben *anonim*, tehát gyakori az *anonim normaadó* esete. Ilyképen valaki csak „megszólal ennek nevében“, közli a normát, de nem normaadó. A közlő sokszor *hivatkozik a tulajdonképeni normaadóra*. Itt van a normaadói tényállás nagy, szociális bonyodalma: bizonyos *kollektív* akarat megvan, de nem közvetlenül nyilatkozik meg, hanem személyes normaadón keresztül, aki az általa „tolmácsolt“ akaratot összekeveri a magáéval. Sőt kiváltképen gyakori, hogy valaki „a közvélemény akaratának ad hangot“. A szociológia feladata, nem a normatológiáé, eme tényállás tüzetesebb kiderítése.

Még sajátosabb tényállás az, hogy a normaadó *nem mindig aktuális létező*. Sokszor történik hivatkozás az „ősök parancsaira“, a hagyomány kötelező erejére stb.; mindenesetre azonban a volt létezőnek valaminő objektív vagy szubjektív sikon a jelenben is fenn kell maradnia, azaz mint „élő hagyomány“ szólal meg. A volt létező is tehát, mint az *anonim normaadó, közvetítőre* szorul.

Alább még szólunk arról, hogy az-e a valóban normaadó, aki éppen „adja“, avagy normaadó legtöbbször csak éppen „közvetíti“ a norma objektív tartalmát: az éppen a sajátyszerű, hogy a tulajdonképeni normaadó egy „értéktelt én“ (axiológiai én), aki *a norma tartalmát személyes énjével azonosítja*.<sup>1</sup> Előbb azonban a normacímzetttről is szóljunk.

Ez is személyiség, vagy *személyes jellegű*, hiszen a norma akarattartalmát és szavait is meg kell értenie, a megértés pedig személyi funkció. Itt is az az eset áll fenn, ami a normaadónál; ha kollektívum, csoport (több mint tömeg) a normacímzett, rászorul egy *közvetítő személyre*. Egy cégnek pl. cégjegyzője van, egy hivatalnak (szervnek) feje. Azonban a norma nem annak az egyes személynek szól, hanem a csoportnak. H. Cohen szerint: „a norma mindenkire, minden egyes emberhez szól; azonban éppen *csak* minden egyes em-

<sup>1</sup> Ld. bővebben: *Az értéktelt én karakterológiájának problematikája*. Athenaeum. 1932. évf.



berhez“<sup>1</sup> Ez sokféleképp érthető félre. Az individualizmust ki kell zárunk. A normát, parancsot, utasítást valakinek „kézbesítik“, de nem ép csak neki szól.

Sajátos az, hogy a normacímzett és normaadó egy csoporton (kollektívumon) *belül* is viszonyba juthatnak. Ha egy állam kifelé egy külföldi szervezethez fordul rendelkezésével, ekkor két önálló társas létező közül egyik a normaadó, másik a normacímzett; de mikor saját állami szervéhez fordul, akkor voltaképp önmagához fordul a normájával. Itt az állami funkciók sajátos megoszlásáról van szó. A normaadó ugyanis gyakran nemcsak adja a normát, hanem végrehajtását ellenőrzi is. A normaadás és ellenőrzés magas funkcionáriusai és az „alárendeltek“ közt sajátságos disztancia keletkezik: személyi távolság. Innen van, hogy a normacímzett és normaadó merőben sajátságos viszonyának: *egybeesésének* kérdése nem kelt figyelmet kollektív alanyon belül.

Annál nehezebb ez a kérdés egy egyéni alanyon belül. Ez lélektani kérdés, s itt röviden szólhatunk csak róla.

## 6. A normaadó és normacímzett viszonya.

Bárminő homályosság fűződik is, főképp a társadalmi morfológia kérdései iránt kevésbbé érdeklődőkben, a *kollektív* normaadók (A) és -címzettek (B) kérdéséhez, a kettejük közötti viszony teljesen átlátszó: az egyik ad, a másik fogad egy normát. A viszony két létező között áll fenn. Itt csak az okozhat félreértést, ha a viszonyba a kauzalitás, a hatás képét vetítjük bele. Az A és B közti kapcsolat nem egyszerű, oksági kapcsolat. A-nak a követelése B-vel szemben csak *esetlegesen* fog egybeesni a hatással. A a maga intencióját *nyilvánította* B-vel szemben, s most B-től függ az, hogy amaz intenciót magáévá teszi-e, azaz motívumai sorába illeszti-e (introcepció)? *A hatás tehát nem a normaadótól függ, hanem a tényleg lefolyó introcepciótól.* Az introcepció nem szükségképi, okozati, sőt még a norma megértése sem az. *Megértés* esetén pedig B esetleg a követelés feje fölött siklik keresztül,

<sup>1</sup> *Ethik des reinen Willens*,<sup>2</sup> 1907. 271. 1.



vagy nem ismeri el magára kötelezőnek, a normahatás kiesik. Még egy nehézség keletkezik: ha t. i. a normacímzett nincs meg akkor, amikor a norma megszületik.

A normacímzett nem mindig *aktuális létező*; sok norma a „jövőnek“ szól, kivált akkor, amidőn a norma nemcsak egy meglevő működést „szabályoz“, hanem egyben *létrehozza a működhetőt*, pl. létesít egy szervezetet („alapszabályok“). A normacímzett tehát vagy máris létező (aktuális létező), azaz *jelencímzett*, vagy létezését csak követeljük (potenciális létező), azaz *jövőcímzett*. Olyan normának, melynek címzettje sem nem létezik, sem nem létezhetik, értelme nincsen.

Némi revízióra szorul azonban a jövőcímzettnek szokásos elgondolása. Ha a normacímzett még nem létező (t. i. létesítendő szervezet), amely éppen csak a szervezeti szabályzat folytán *fog* létesülni, nemcsak működni, akkor a szabályzatnak szoktuk tulajdonítani magának a jövőben létező szervezetnek a *létesülését*. Ez bizonyos latens tényállásnak félreismerésén alapszik: a „létesítő“ *alapszabályok maguk semmit sem létesíthetnek, ezek csak a jövőendő működést írják elő, nem a szervezet létét provokálják*. A reális tényállás ez: a szabályzat igaz, hogy oly létezőnek szól, amely csak *fog* létezni, azonban bizonyos értelemben *máris* létezik az, amennyiben alapja, csírája, potenciális létezőként már megvan, *a szervezet megvan a szervező akaratban*. Ez az akarat a létesítő és nem a szabály, a *meglevő* akarat az, amely a maga számára tűz ki jövőbeli működési kereteket. A szervező akarat a későbbi, működésbe jutó szervezetnek a *tényleges kezdet*. A normacímzett tehát nem az a jövőbeli szervezet, ami még nincs meg, hanem az az akarat, amely már megvan és működési útjára indul.

Mindezek a problémák, melyek bizonyos komplikációkkal járnak, számos ponton újabb kérdésekkel bővülnek, melyre az első, normatológiai rendszeres kísérletben nem térhetünk ki. Itt elég volt csak annyit meglátnunk, hogy a normacímzett mindig *akaratilag meglevő* valami, mégha az teljes formájában a jövőben fog is kibontakozni. A normaadó is sokszor a multban létezettnek látszik, de kell lenni a jelenben



oly „élő hagyománynak“, mely a múlt virulenciáját átvette és képviseli.

Mindezekből látható, hogy a normaadó és címzett viszonya nem egyszerű, személyes jellegű aktuális viszony, hanem olykor *közvetett viszony* is. Itt jutunk azután az „objektív szellem“ sokat emlegetett kérdéseire is, melyekről néhány szót szólunk.

A mult norma mint hagyomány fennmarad. Egykor személyes akció volt: parancs, majd objektiválódott, parancsformulában fennmaradt, és immár elszakadva személyes szférájától, *személytelen* formában van meg. Most „*imperativus*“ parancsol már, nem az imperator. Míg a normaadó és címzett, *A* és *B* közül mindkettő személyes jellegű, addig az objektív hagyománynál csak egy imperszonális *X* és egy perszonális *B* állnak szemben egymással. Nincs szó tehát perszonális viszonyról *A* és *B* között: ha *B* valaminő szubjektum, úgy *X* valaminő objektum lesz, mely sajátos iránytartalom, szellem formájában áll előttünk. Már eltűnt a normaadás eleven aktusának a képe s az aktus aktualitása: az *X* időtlen érvényességként lebeg a létben, a norma kikapcsolta az *A*-t, mint személyt, és áthidalta az időt: előttünk van az örökké jelen múlt, a norma objektív szelleme. A norma immár *tartalom*, mely irányít és kötelez, nem *létező*, amely hat. Itt kezdődik a norma új, sajátos pályafutása.

Az én szembenáll egy *objektív szellemmel*, melyet a norma tartalmaz és hordoz idők távolán keresztül. Behatol az én világába, saját, egyéni tudatába, s ott szerepel, mint *saját énjének* felsőbb, szabályzó rétege, amely őt köti, fékezi, irányítja és megnyugtatja, ha azok útmutatása szerint „alantas“ vágyait legyőznie sikerült. Az énnak ez a *kettőssége* évezredek óta tisztán áll a kutatók előtt.

Platon a Phaidrosban nagyszerű, plasztikus mithoszt rajzol a lélek képéről: szárnyas szekér, rajta gyeplőt tartó ember, s előtte két ló, egyik nemes fajta, a másik közönséges.<sup>1</sup> Az istenekkel versenyre kelve röppennek a magasba, egyesek lezuhannak, mások nézik az „égen túli tájat“, buzgalommal

<sup>1</sup> *Phaidros* 25. cap.-tól, M. ford. (Filoz. Írók Tára) 81. lk.

kutatgatják az „igazság mezejét“. Sokan látnak is, nem is, egyesek hiába törtetnek a magasba, alásodródnak. Azok, „akik láttak“, lehullnak az emberekbe, és itt emberi lelkük ittasultan „visszaemlékezik“ az égi igazság látványaira. „Emberi alakba csak olyan öltözhetik, aki látta valaha az igazat“. Ez az emberi lélek magasba tört, s *onnan* visszakerült része: a felszárnyaló lélek, szárnyas énünk. „Csupán a bölcs szelleme szárnyasodik, aki váltig annak „emlékein“ csüng ereje szerint, aminek szemlélete az istent is istenné teszi“.<sup>1</sup>

S ott van a lélek alantasabb része, hiszen „csak kevesen tudnak eléggé *visszaemlékezni*“; és kevés az a rajongó elem bennünk, amely átizzik az *eros* tüzeiben, látja a jót és szépet, amikor „az egész lélek szárnyassá lesz, mert hajdan is csupa szárny volt“.

Nem írjuk le a közönséges lelkek vonásait; nagyon is előttünk vannak. A lélek két „része“ kétezer év óta szüntelen megfigyelés tárgya: a jó és a rossz együttléte egy énben, hiszen ebben van az örök ember tragédiája.

Ehhez a kérdéshez a modern pszichológia szempontjából e helyen csak rövid vázlatban szólhatunk hozzá. Úgy az egyénlélektan, mint a karakterológia<sup>2</sup> egybehangzó adatokat szolgáltatnak: van bennünk egy „magasabb“ és „alacsonyabb“ *én-tartalom*. Az én *egységéről* szoktunk beszélni, holott az én csak *egységre-tartó*, bár nem halmaz. Formálisan az én *bipoláris* én: van benne társas én-*forma* és egyéni én-*forma* s a kettő közötti átmenet is kimutatható:<sup>3</sup> átmenet az *énről* a *mire*: Wir-Bewusstsein (transzsubjektíváció) és a *miről* az *énre* (reszsubjektíváció). Az én eme két központ között szüntelen átcsapódásokat mutat. Ez azonban még nem az én tartalmának is a kérdése, hanem csak a *vonatkoztató központ* (ego — alter). Tartalmi szempontból az énnek sokféle *motívuma* jó tekintetbe. A motívumok is rangsorindexszel jelennek meg előttünk, úgy hogy az én bizonyos motívumokat

<sup>1</sup> Phaidros 29. fejezet.

<sup>2</sup> V. ö. erre nézve: *Az értéktelt én stb.* Athenaeum. 1932. és *Az emberi jellem alapformái.* 1932.

<sup>3</sup> V. ö. *A társas én stb.* Athenaeum. 1924.



éppen a „magáénak“ hajlandó elismerni, másokat nem, s ha engedett a magáéval szemben idegen motívumnak, a környezetére vagy eltévelyedésére hivatkozik.

Az én nem halmaz, a maga egészében nem aktuális egység, ám valaminő egységre tart s valaminő egységet máris tart, tehát potenciális egység, s részben aktuális is. Benne megvan az *egység-igény* s az *önkiegészítés-igény*. A motívumok bizonyos többé-kevésbbé magas rétegei *koordinációs*<sup>1</sup> *egységek*. Ezek a koordinációs egységek azok, amelyek küzdenek egymással: a küzdelemben *egy egyetlen centrumra való igény* jelentkezik, az, ami az egyén ideális és követelt képe önmagáról. Ez a mi „saját“ Énünk. Nézzük meg ennek köznyelvi kifejezéseit, amiben finom spontán önészrevétel (pszichognózis) van: valaki „nem ismer rá önmagára“; annyit jelent, hogy átengedte magát olyan koordinációs egységnek, (aktuális motívum-csoportnak), amely merőben eltérítette őt követelt önműködésétől, normális, „saját“ énjé képétől. Avagy: valaki „szégyenli magát — önmaga előtt“. Annyit jelent, hogy valaki a maga tetteit „saját“ énjé előtt restelli, megtagadja, mintegy idegenbe utasítja el. Valaki: „küszködik önmagával“ — nemcsak egyes motívumok küzdenek „benné“, ami minden akaratilag elhatározásnál megesik, hanem „önmagával“ küszködik, hogy megtalálja „igazi énjét“; valaki „jobbik énjére hallgat“ és így tovább. Általában az a feltételezés, mely szerint *egyes* cselekvések előtt *egyes* motívumok küzdelme játszódik le, nem egyéb naiv szimplifikálásnál, amely a motívumok birodalmát valósággal atomizálja, hogy aztán alkosson belőlük mechanikusan mintegy ad hoc létesülő vegyületeket. A lélektani tényállás szorosabb figyelembevételéle azt mutatja, hogy a motívumok mintegy szervezett csoportban már eleve küzdelmi állapotba s ezzel fölénybe jutottak. Ha valaki elveszti „önmagát“, mert „átadta magát“ valaminő (köznyelvileg) szenvedélynek, akkor nem egy motívum nyerte meg felsőbbbségi állását a többi, „egyes“ motívummal szemben, hanem egy *egész koordinációs csoporttal* szemben egy alacsonyabb koordinációs csoport nyert fölényt; a szociális áldozat (pl. haza-

1 Mint az idegrendszeri „koordinációnál“, hasonló szóval élünk.

szeretet) egész motívumköre: tisztesség, társadalmi állás-igény, szolgálat stb. került csődbe, midőn valaki kémkedésért meg hagyja magát vesztegetni, amikor is a „nyereségvágy“ köré rakódó („alacsony“) motívumkör, koordinációs csoport jutott diadalra. Ezeket régebben frázisokként utasítottuk volna el, már megúnás alapján is, ha nem volna bennük mély önmegismerés, valódi lélekrajz. Tartalmilag az én valóban multipoláris, de egy központi igényű: a felé tör, ahol „valódi“ énjét sejt meg.

M. Scheler „érzelmekek“ címén utalt bizonyos koordinációs (motívum-) egységekre, amelyek rangsorszerűen következnek: *érzéki* érzelmek, — *testi* állapotérzelmek, — tisztán *lelki* (én-)érzelmek — *szellemi* („személy“) érzelmek. A régi vallásos pszichognózis alulra helyezte az „ösztönök“ uralmát, vagy az *animális* ént („a világtörténetet az éhség és szerelem mozgatja“). Az itt nyert kielégülés „alacsony“ és nem „mély“. Beszélünk „állatias“ vágyakról stb. A nemi ösztön kielégítését nem mondjuk „főlemelőnek“. Ez általában a pusztá *biológiai* sík, amelyhez a közönségesség niveau-érzelme tapad. Scheler jól észrevette<sup>1</sup> azt a tényt, hogy a különböző síkok érzelmei nem keveredhetnek, azaz megvan a motívumok *koordinációs egysége*. Pl. a lélekben lehet gyönyörteljes érzéki érzélem s a lélek mélyen „komor“ marad. Ha valaki „feledést keres“, akkor az érzéki érzelmek hajszolása nem segít, sőt ez a lélek fennálló komorságát kontrasztokkal *fokozhatja*, hanem éppen a „központigényű“ résznek kell orvoslására sietni, a léleknek „megújítására“ van szükség. A magasabb bánkódó érzések (pl. a haza sorsának siratása) nem lépnek egy versenyvonalra egy alacsonyabb (érzéki) sík érzéseivel: *a koordinációs egységek egymás közt nem éreznek igazi versenyt, hanem köztük csak uralom, alárendeltség van*. „Az anyagi javak, a jóllakottság motívumsíkja alacsonyabb rendű, mint a szociális érzések síkja“. Egy politikai száműzött, ki szociális kötelességének otthon már nem tehet eleget, nem akar beolvadni egy új, gazdag társadalmi réteg életörömeibe.

<sup>1</sup> *Formalismus in der Ethik*<sup>2</sup>, 344. l. Az egész kérdés kapcsán Scheler kutatásaira utalunk.



Egy szegényen élő, büszke politikai száműzöttnek nem igazi vigasztalás egy búsas örökség stb. Társadalom lélektani érdekesség az, hogy a feltörő (aszcedens) réteg mindenekelőtt *mutatni* kívánja a magasabbrangú (koordinált) motívumokat, s ezzel *dicsekszik* is, pl. műélvezetével hivatkozik. Műélvezete utánzásból keletkezett, de nem utánzásért. A motívumok rangjáról érzéseink megvannak, vagy spontán könnyen kifejlődnek, midőn tudatos önnevelésről nincs is szó.

Maga az egyéni én megtalálja az utat felfelé, a magasabb erkölcsi én felé, hol uralkodók az odaadás, a tisztelet a kultúra magas értékei iránt. Az alacsony származású görög bölcse büszke öntudata, ész-kultusza nem a puszta *környezetének*, hanem *önfejlődésének* eredménye. Ez az önfejlődés teremt rangérzést; pl. az önző kapitalistával szemben az emberi szolidaritás-érzés ad rangérzést egy egyszerű munkásnak. A „strukturális alapértékek“ egy egyénben fölé- és alárendelődnek, a társadalmi befolyás ezt csak segíti. Midőn a koordinációs egységek megtalálták a helyüket, az egyéni én „*értéktudatos*“ lett, tudja, mi magasabb, mi alacsonyabb érték benne. S most már követeli is azt, hogy ez elismertessék, követeli másoktól és — önmagától.

E röviden érintett előzmények után felvethetjük a kérdést: lehet-e valaki törvényhozó önmaga számára? Normadó és címzett ugyanaz a személy nem lehet, tartja az egyik felfogás. Magamnak nem parancsolhatok. (Igaz, itt „parancsról“ nincs szó, ez oly attitűdforma, mely disztanciálódást hoz magával, mint hideg leheletet). Magammal szemben szankció nincs; hogyan kényszeríthetném magam? Más szóval: a parancs mindig kifelé ható, centrifugális, sohasem önmagam felé ható, centripetális (reverziv). Mindezeket az ellenvetéseket mai pszichológiai ismereteink mellett már nem tartjuk megsemmisítőknak, sőt meggyőzőknak sem. Nemcsak az etikus, de a mindennapi ember is beszél önmaga „legyőzéséről“. Magát valaminő normához tartja, — ez a magasabb motívumbeli koordinációs egység, — és alárendeli, sőt elnémítja az alacsonyabb koordinációs egységet, megfélemezteti „a bennünk szunnyadó állatot“. Nem arról van szó, gyakori-e, vagy átlag sikerül-e, csak arról, hogy lehetséges-e. Ezt



tények mutatják. Önmagunk számára lehetünk — ha nem is átlagosan — törvényhozók. Ez azonban éppen nem jelent „*autonómiát*“, amiről nemsokára szólnunk. Sőt önmagunkat büntethetjük is (lelkifurdalás, magunknak „kárhoztatása“, bánkódás, stb.). A szorgosabb és mélyebb lélektani kutatás állítja, hogy a lélek nem egyszerű tömb, sőt éppen *mikrokozmosz*. Ebben pedig a normaadó és címzett legalább is tözsomszédok lehetnek.

## 7. Érték és normatartalom.

A pusztá normatartalom mozzanata a normában egy tényálladék kifejezése: ez és ez a tartalma a követelésnek, a szabálynak. A szabály tartalmának megállapítása *tényítélet* síkjában mozog: magyarázó, interpretációs munka. A bíró is csak interpretálja a normatartalmat s alkalmazhatja anélkül a normát, hogy öbenne bárminő értékítélet lefolynék. Szerepe ha éppen nem is mindig, de sokszor csak szubszumpció: az egyes esetet aláfoglalja egy általános szabálynak és kimondja nem *a maga*, hanem *a törvény* ítéletét. Ha bonyolultabb az eset, a bíró előbb filológussá, szövegmagyarázóvá válik, de végre is csak a törvényt alkalmazza. Ha hézagos a törvény, a bíró már részlegesen *törvényhozóvá* válhat, a törvényes határozmányokat kiegészíti (pl. curiai döntvény). Itt kezdődik a bírónak értékelő funkciója; a tipikus esetet minősíti (nemcsak megállapítja), s most már új normatartalom is keletkezik. A törvényhozó pedig nemcsak egy meglévő normatartalmat szögez le, magyaráz és alkalmaz, hanem új tartalmat konstituál. Itt következik be egy új mozzanat: egy esetleges normatartalom *értéke* lesz problémává. Ez az *érték*mozzanat látszólag a normaadótól sugárzik bele a normatartalomba, a normaadó célzata az, hogy ugyanez érték gondolat, melyet ő ápol, átmenjen a normatartalmon keresztül a normacímzettbe. Egy érték gondolatban találkozunk két szubjektum; mindkettőnek értékérzése (Wertgefühl) azonos. Ez azonban pszichológiailag nem áll fenn *objektív érvényességi igény* nélkül: amit mi értéknek *tartunk*, az — úgy véljük — valóban, objektíve „*érték*“. A normatartalom *értékkel* bővül — ez objektíve



„kell“, ez „jogos“, — és nem pusztán ezt „parancsolja“, előírja valaki, ami pusztán faktum, — s most már *azonnal felmerül a tartalmi értékkel együtt* az is, hogy mikép, minő alapon igazolható az érték. Felszínre jut az „értékalap“ *problémája*. A norma tartalma: követelés s ez tény. Vele kapcsolatos annak *helyessége*, ezt akarjuk, követeljük, úgy hogy szigorú értelemben minden norma — *intenciója szerint* — helyes. Ami nem helyes, az ál-norma, csalás. Amit ép normaként akarunk, azért akarjuk, mert helyesnek tartjuk, tartalmában értéket látunk s ez értéket igazolhatónak véljük. Abnormis lény az, aki szabályt alkot a szabálytartalom helytelenségének tudatával. Bűnösök (leánykereskedők), ártani szándékozók (forradalmi felbújtók), más fájdalomán örvendő pathologikus egyének „érzéketlenek“ a normák értéktartalmával szemben, mindenki más éppen a normában ismer fel értéket, bizonyos magasztosságot és követendőséget; tehát végre is a figyelem a normán éppen az *értékre* irányul, arra, ami kell. jogosan és igazolhatóan; mintha más mozzanat nem is volna benne. Így lesz a normából csak *Sollen*, s minden más mozzanat: így valóságelemre, „eszközre“ való utalás kimarad, vagy mellékesnek látszik. Márpedig egy norma tartalmában igen sokféle mozzanat van, vagy lehet, nemcsak ép „érték“. Első követelés, hogy valamit minek (szépnek, igazságosnak) *tartsunk* (szubjektív állásfoglalás), vagy valamit *tegyünk* (akarati norma), de emellett van idő- és helymeghatározás (pl. sürgető norma: nem *hogyan* valami, hanem *hogyan már* valami megtéessék), majd a ténybeli körülmények egész raja; formulában: legyen „erre és arra tekintettel“; tekintse ezt „fontosnak“, végül vegye tekintetbe: ezek és azok az eszközök állnak rendelkezésre, avagy formálisan: keressen célhoz való eszközöket stb. Természetes, hogy ha *általában* a normát (nemcsak egy normafajt) egyszerűen „értékkel“ telítve gondolunk, akkor minden egyéb a normatartalomban valaminő idegen elemmé lesz, toldalékszerű „utasítássá“ szürkül, holott mindez *hozzátartozik a norma tartalmához*, csak ép nem a tartalmi értékhez.

Itt tehát arra a disztinkcióra utalunk, hogy mindaz, ami a (helyes) norma tartalmában van: „*követendő*“, de nem min-

den „kötelező“. Kötelező csak az, ami igazolt érték, objektíve érték. Látni fogjuk, az u. n. technikai norma is „követendő“, holott értékmozzanatban hiányos lévén, nem „kötelező“. Aki a technikai normát megsérti, az még csak élehetetlen, esetleg könnyelmű, gondatlan, de nem erkölcstelen. Aki tudva hazudik ártalom szándékával, az esetleg éppen nem élehetetlen, sőt élelmes lehet, viszont erkölcstelen, mert az igazságértéket lökte félre önérvényesülési „superbiájában“. Az érték ellen „fel-lázadt“.

A normatartalomba foglalt „érték“ egy összefüggő objektív értékrendszernek a része. Platon Eutyphronjában foglalkozik a kérdéssel: isteni parancsok vannak, ámde sok isten van, s parancsai ellentmondók, nem lehet mindenikük parancsa kötelező számunkra; azaz: *ellentmondó normák közül csak egy lehet helyes.*

Az éppen a lényeges, hogy a normában kiküzdji magának az ember az egyetlen, objektív értéket, mint az objektív értékrendszer részét. A „szubjektív“ értéknézetből (amit én értéknek látok, más ismét értéktelennek „érez“) *felemelkedünk egy közös, objektív síkra* és ez van képviselve a normában, nem az „egyéni álláspontok“, hanem az érték. Hogy ilyen egyáltalán van, illetőleg, hogy az egyetemesen érvényes, nem tagadható. Az, aki azt állítja, hogy igaz tétel nincs, már ebben igaz tételt akart állítani; tehát önellentmondásba keveredve, önmagát cáfolta meg. Ha valaki azt az *erkölcsi* parancsot adja: „az ember sohase mondja meg az igazat“, akkor önmagát cáfolta meg, mert ime az, aki mondta, maga sem akarta — az előbbi alapján — megmondani az igazat, tehát ellentéte az igaz. Az összefüggő értékrendszer — „értéktábla“ — nem tagadható. Egyik érték a másikat, ez a harmadikat támasztja alá. Ha valaki azt mondja: „nem kell törődnie az igazságossággal“, először „igazat“ akart állítani, másodszor az igazságos viszonyt az illető e kijelentésével máris követelte, mert hiszen e közlő cselekvéssel elárulta, hogy nem közömbös számára, vannak-e embertársaiban balvélemények, tehát „jobbá tenni“ akarta társát, igazat akarva mondani valakinek, vele „helyes viszonyt“ („őszinte“ közlés szándéka) vett fel, s a helyes viszonyok végre igazságos viszonyra ve-



zetnek stb. Annak, aki az „objektíve“ helyes viszonyt és cselekvést tagadja, közölnie nem szabad semmit; csak akkor cáfolhatatlan, ha — néma marad. Ekkor pedig már elvileg kikapcsolta magát a cáfolat lehetőségeiből.

Az objektív értékrendszer<sup>1</sup> tagozódik (érték-pluralizmus), logikai (igaz), esztétikai (szép), etikai (jó), társadalomfilozófiai (igazságos) és vallásfilozófiai (szentséges) értékterületekre. Itt találjuk meg az *önértékeket*: ezek a normák tartalmi, azaz tartalomba foglalt értékeinek igazoló *alapjai*: értékalapok a norma számára.

Ez ismert értékelméleti alapfogalmak után ismét normaelméleti és lélektani kérdésekhez térünk vissza. A *norma* igazolása más, szélesebb feladat, mint a tartalmi *érték* igazolása. Az érték is más, mint a cél, ez utóbbi, mint említettük, lélektani fogalom. A normát lehet *érték* szerint igazolni: ekkor „kötelező“ lesz; lehet lélektanilag, „cél“ szerint igazolni, ekkor „követhető“ lesz. Az értékek érvényességi rendszerben vannak; erre irányul e norma: „ismerd el az igazolt értékeket“. A célok *teleológiai* rendben vannak: „tűzd ki összes céljaidat a legmagasabb emberi célokhoz képest, felfelé haladva“. (Légy emberileg tökéletes). Windelband különbségekre figyelmeztet.<sup>2</sup> A céltűzés nem pusztá „fogalmi-rendszer-tani“ elhelyezés. „Az erkölcsi törvény, úgymond, az egyes kötelességekhez nem úgy viszonylik, mint viszonylanak a nem fogalmához a fajfogalmak; sőt inkább, ha minden erkölcsi parancsnak ily viszonya egy felső elvhez egyáltalán kell hogy legyen, akkor ez nem *logikai*, hanem *teleológiai* alárendelés útján nyerhető, az eszközöknek egy közös cél alá rendelésével“... „Az értékek [célok?] birodalmában az alapviszony *az eszköz viszonya a célhoz* és így a legmagasabb érték vagy legfőbb jó... csak az utolsó cél lehet, amelynek minden kötelezettségben és normában követelt magatartás alá van rendelve és amelytől kapják mind az értéküket“. Még nem vizsgálták át annak következményeit: mit jelent egy *értékrend-*

<sup>1</sup> Az értékelméletbe tartozik annak tüzetes igazolása, miért ép ez ötfelű tagozódásról kell beszélnünk; a normatológiában csak érintjük e kérdéseket.

*Einleitung in die Philosophie.* 265. l.



szer következetes „szolgálata“, és mit egy teleológiai helyes célsorrend; erre a problémára itt azért utalunk, mert ha az axiológiai megalapozott normák sorát nézzük, más lesz a sorrend, mintha a teleológiai átgondolt cél-sorrend van kitűzve normák rendszerében. A normák rendjének „igazolása“ tehát már itt kétféle jelenthet.

Igazoláson közönségesen csak egyet értünk: a norma tartalmi értékének egy értékalpra való, tehát csak axiológiai síkon történő visszavezetését. A pszichológiai cél-sorrend kiesik a figyelemből! Az értékalpra való visszavezetés — ugrás a hegycsúcsra. Pl. ilyen egy jogszabály igazolása a legvégső társadalomfilozófiai érték: az igazságosság által. A közbeeső „elvek“ (magasértékek) kiesnek; oka ennek, említettük, az, hogy az *önértékek a legtudatosabbak*, ezek jutnak előtérbe.

Van azonban másnemű igazolás is, s ez a jogszabálynál tűnik előtérbe. A jogszabály nem elméleti tétel, mely íróasztalon folytatja létét, törvénykönyvekben szerepel, hanem gyakorlati hatást keres az életben. A jogszabály „*érvényes*“, ha értéktartalma — axiológiai rendszer alapján igazolható; „*hatályos*“ (sajnos, ezt is mondják érvényességek: „*Geltung*“, amely szóhasználattal könnyű zavart hozni problémánkba), ha újabb szabály nem törölte el, nem módosította (ez a törvény „*érvényben van*“); *hatásos*, t. i. hatására, (gyakorlati „*érvényesülésére*“) kilátásunk van, azaz valószínű a hatása — mert kellő hatalom áll mellette őrt, biztosítja, azaz garantálja. A jól megalapozott jog mögött szilárd akarat van (pl. állam, államszerv részéről), hogy ki fogja kényszeríteni minden eszközzel. Nem célszerű oly törvényt hozni, amelyet csak az állam mond „*kötelezőnek*“ és aligha tudja kikényszeríteni, ha a „*kötelezőség*“ nem a normacímzett, hanem csak az állam érzi. Az állam kötelezőnek mondhat oly valamit is a normatartalomban, ami axiológiai alapon nem bizonyítható értéknek, tehát „*kötelez*“ egy értéktanilag „*nem kötelezőre*“; itt is megfigyelhetjük a terminológiai zavart. Maga a hatalmi akarat önmagában még nem kötelez, hanem ha „*kötelezővé tesz*“, helyesen csak kényszerít. Itt elmondható: „*Ein Wollen kann höchstens ein Müssen, niemals aber ein Sollen*“.



hervorbringen“.<sup>1</sup> A kötelezés a jogban erkölcsi és társadalom-filozófiai érték<sup>2</sup> követése alapján jó létre. „Die Pflicht, auf die der Befehl [Norm] hinweist, muss für sich anerkannt werden; sie gilt entweder überhaupt nicht, oder unabhängig von dem Auftreten des Befehles“, mondja Nelson.<sup>3</sup> Nem is a törvényhozó, vagy az állam akarata adja meg a norma tartalmának (erkölcsileg) kötelező voltát, hanem a (tartalmi) érték. A jog azonban gyakorlati szabály is: igazolt a léte, ha nemcsak jognak tünteti fel magát (papiros jog), hanem valóban az, aminek látszik, reális életszabály, mert garanciája is megvan. A garancia terén a *valóságot*, t. i. a fennálló tényleges hatalmi akaratot is számításba vesszük, tehát kettős (párhuzamos!) igazolásról van szó.

Az „igazolás“ szó kétértelműségét megtoldja egy másik fogalom, az autonómia is. Pl. a jogszabály az államhatalom által adott, követelt és garantált szabály másvalaki: az *egyén* (állampolgár stb.) részére, tehát „heteronóm“. Szokás azt tartani Kant alapján kiindulv, hogy az *igazi szabály autonóm*.<sup>4</sup> Tulajdonképp az eszes *egyén önmagának* a törvényhozója. Ezt csak érinthetjük, holott bővebben meg kellene világítanunk, mert itt különösen bőséges vizet ont a terminológiai zavarok forrása.

Az autonómia többféleképp érthető, mindenekelőtt ontológiai és axiológiai értelemben; ott eredetére nézve<sup>5</sup> a norma

<sup>1</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*. 1914. 54. l.

<sup>2</sup> Ezt most csak említjük; a társadalomfilozófiai alapfogalmak során szólunk róla.

<sup>3</sup> Id. m. I. 89.

<sup>4</sup> Bartók nagyon világosan feltünteti a kétféle formulát (Kant *etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete*. 1930. 90. l.); a másodikon az avatatlanok elsiklanak, „Az eszes lénynek akarata a saját törvényét követi, mert ez a törvény nemcsak az ő törvénye, hanem mint *észből fakadó* törvény, törvénye minden eszes lénynek“. A másik: „Az akarat nemcsak alávetettik egy törvénynek, hanem az eszes lény *öncéláságából* kifolyólag akként vettetik alá, hogy egyszersmind törvényadó is. Az akarat engedelmeskedni köteles, de a *saját törvényeinek* köteles engedelmeskedni.“ Ez utóbbi formulát értik félre — leszakítva a kanti törzsről — a laikus magyarázók.

<sup>5</sup> Így szokás érteni, holott itt sem pontosan az eredeti Kant-féle értelem szerepel.

*tartalmáról*, itt a tartalmi értékről van szó. Ha „én“, mint létező adom a norma tartalmát — magamnak, akkor cselekvésem magam irányítom, de nem magam „kötelezem“ magam. Ha normát magamnak adok, akkor axiológiai értelemben — még találkozhat ugyan egy személyben normaadó és normacímzett álláspontja, de — a norma tartalmi értékét nem magam „adtam“, hanem ép csak „elismertem“ egy személyemen túli értéket, tehát csak introcipiáltam valamit: azaz elismertem, — *axionóm* álláspontot képviseltem. A normatartalmi értéket nem magamból, hanem egy „axionóm“ szférából merítettem. Ime, itt, ahol új szó kísérletével élünk, előszetett színtén *autonóm* normáról szoktak a Kant utániak beszélni, hiszen az ily őszinte és bensőséges elismerés, értékelőfogadás nem kívülről, hanem ép saját énemből fakadt. Ámde nem fakadt a norma, nem fakadt annak tartalmi értéke! Csak a hozzájárulás bensősége vonta be *autonóm* mázzal, a norma maga (tartalmi értéke) *axionóm* maradt. Itt van az elsiklás forrása, a szó narancshéjján. Ethikai íróknál sokféle értelemben nyomozható a szó értelme.

H. Cohen<sup>1</sup> elismeri, hogy „az autonómia fogalma nagy és súlyos bizonytalanságban leledzik; sőt határozottabban szólva, még nem is jutott el a pontosságig s nem tisztázódott“. „Magunkat adottnak, már előttünk levőnek, létezőnek vesszük és előre feltesszük... Az öntörvényhozás nem valaminő törvényhozás *önmagunkból kifolyólag*, hanem *önmagunk számára*... Csak a törvényhozásra való folytonos vonatkozásban, mely törvényhozás magunkra nézve fennáll, jöhet létre az, amit önmagunknak nevezünk. Önmagunk és törvényhozás szükségképeni korelációt alkotnak“. Cohen módosító kritikája abban csúcsosodik ki, hogy Kantnál az autonómia alapjában csak az ész szabadsága az érzékiséggel szemben. „Az önmagunk (das Selbst) nem oldódik fel a feladatban“.<sup>2</sup>

L. Nelson<sup>3</sup> kevésbé hajlik az autonómia fogalmának re-

<sup>1</sup> *Die Ethik des reinen Willens*<sup>2</sup>, 1907. 338. lk.

<sup>2</sup> I. m. 342. l.

<sup>3</sup> *Vorlesungen über die Grundlage der Ethik* 1917. I. 91. l.



víziójára. „Ha nem volnának lehetségesek más imperatívusok, mint olyanok, amelyek egy parancson<sup>1</sup> alapulnak, úgy nem volnának kategorikus imperatívusok és mi egyáltalán nem tudnók, hogy van egy oly fogalom, minő a kötelesség; sőt mi egy parancsot mint ilyet nem is érthetnők meg (sic), mert a kötelezettség, melyre igényt tart, oly valami volna, aminek nem tulajdoníthatnánk egyáltalán értelmet“(?) Az autonóm parancs egyéni kötelességérzésen alapszik, s ezen az igazi, „kategorikus“ moralitás.

Az autonómia szó mögé képzelt ontológiai határozmányok kiküszöbölését Pauler Ákosnál látjuk, ami határozott lépés a helyes irányban.<sup>2</sup> „Ha cselekvésünket csak a jó belátása vezeti, akkor nem ontológiailag ható okok, de csak bizonyos logikai helyességek felismerése, tehát logikai alapok (ratiók) vezetnek. Ebből a szempontból erkölcsi autonómián éppen azt a mozzanatot értjük, melynél fogva viselkedésünket és cselekvéseink legfőbb értékmérőjét szemünkben nem causák, hanem egyedül ratiók határozzák meg“. Pauler hangsúlyozottan emeli ki a logikai értéket (a normában is). Platonnal kapcsolatban helyeslőleg írja: „Az igaz és a jó ideái szorosan összefüggenek s ezért az igazság szeretete és kultusza minden moralitásnak is végső gyökere“.<sup>3</sup> Az autonómia fogalma így szabadul meg minden ontológiai salaktól és hibás problémabeállításoktól egyáltalán.

A 19. század individualizmusának kapóra jött a félreértett erkölcsi autonómia-fogalom: idegen normaadóval helyezte szembe magát — elvileg. Még inkább magát láthatta az egyén a mindenség központjának: önmaga ad törvényt magának! A heteronóm törvény szava: „kötelezem önt“ (ami csak a formula kérdése!) még visszatetszőbbé vált előtte. Még inkább szembeszállt hamis jogérzésével a mégoly üdvös „kényszerrel“ szemben is. Így ha életmentés normájáról van szó, valaki ezt önmaga parancsaként elfogadná, más parancsaként nem? Az ily autonómia-tudattal eltelt egyén nem veszi észre, hogy

<sup>1</sup> Itt károsan emelkedik ki nemcsak az „idegenből“ eredő norma, hanem az *attitűd*: parancs is.

<sup>2</sup> *Bevezetés a filozófiába*. 1920. 132. l. (3. kiad. 1933. 104. l.).

<sup>3</sup> U. o. 138. l.



a norma követendőségében (és ezen belül kötelezőségében) *nem a norma eredete, hanem a tartalmába foglalt érték az irányadó*. A „heteronóm“ normaadó nem más, mint közvetítője az „értékek“ világának, nem a maga „akaratát“ mondja ki a normatartalomban, hiszen maga is annak az értékvilágnak részese, aminek részese a normacímzett is, tehát ez nem másból, hanem csak mástól kapja maga elé a norma tartalmi értékét: maga a tartalmi érték közös, nem idegenből vett, „heteronóm“. Lássunk a „közös értékvilágra“ egy példát, mely mutatja, hogy az ilyennemű elméletnek gyakorlati súlya is van.

Kényes kérdés jelentkezik olykor a jog körében. Pl. követelhető-e egy „jogtalan eredetű kormány“ iránti engedelmesség? Tegyük fel, egy régi, elerőtlenedett kormány megbukott, funkciója megszűnt, új normaadó és jogbiztonságot hozó hatalomra van szükség s *de facto* jelentkezik is. *De jure* hogyan ítéld meg, ha éppen nem sikerült a normaadó kormányhatalom funkcióba lépését a régi, fennálló törvények szerint jogszerűnek kimutatni s akaratlanul csak „törvénytelen“ hatalomként kezdd el funkcióját? Nem kell forradalomra gondolnunk, hanem folytonossági szakadéokra (abszolút királyság, nincs trónörökös és ideiglenes kormányzó testület sem). Egy új hatalom csak mint hatalom kezddeti létét, honnan meríthet jogszerűséget egyáltalán? Lehetnek különböző nézetek. 1. Sohasem jogcím az uralomra egyedül a „siker bitorlás“, ez csak történeti folytonosságot jelenthet, de jogot nem. A törvénytelen kormányralépés végzetes hibája jóvátehetetlen születési hiba, korcsgyermek, ki nem érdemel kíméletet (panjurisztikus álláspont). 2. El kell ismerni az illegitim kormányt, de fenntartással. Míg tényleg jól kormányoz, türendő (utilitarista álláspont). 3. A fenntartás csak kezdetben helyes; lassanként törvényessé válik (történeti jognyerés): az illegitim hatalom *utólag lesz legitimmé*. A történet nagy példatárában ez utóbbi érvényesül leggyakrabban. Miért? Mert természetes, hogy ha illegitim eredetű kormányhatalom, mely normaadó is, kifejezetten elismeri a közös értékvilágot, jogelveket stb., melyek a társadalomban általánosan elismertek, illegitim eredete dacára nem képvisel erkölcsi vagy jogelvi forradalmat. Egybekapcsolódik lélekben a nagy, politikai



közönséggel: egy közös, axionóm szférában találkozik normaadó és normacímzett — és ez a kormány *működéséből* csak utólag derülhet ki, tehát az utólag válhatik „legitimé”. Ama várakozási idő különböző hosszú lehet, esetleg igen meg rövidülhet. Az illegitim kormány „jogos” engedelmesség-követelésének időpontja a jogtalanság-érzés lecsökkenésének idejétől függ. Nem a Rousseau-féle naturalista és pszichológista elmélet, a volonté générale, tehát egy akarat a „lassú legitimálódás” magyarázó alapja, mely szerint a népakarat hallgatólagosan hozzájárul a legitimálódáshoz, hanem mindjárt kezdetben megvan a közös indulási alap az értékekben, ami persze csak később derül ki. Egyéb komplikációra itt nem térünk ki.

Látjuk, hogy a normatartalom értéke nem a normaadó *perszonális* síkjára (tehát valóságtalajra) vezet, hanem egy közös objektív értéksíkra, ahol normaadó és címzett találkoznak. *Találkozásuk ép a norma axionómiájában van.*

A norma „autonómiájáról” beszélni nem más, mint rendszeres kísérlet a tévedések kapujának kinyitására.

## 8. A norma ambivalenciája.

Ha a norma célját és funkcióját abban találjuk, hogy a norma egy, a normaadóval szemben álló *személyre* hat, s követeli *akaratának* ilyen és ilyen beállítását, akkor a norma igényének köre tulajdonképp a pszichikumon *belülre* terjed: a norma *pszichovalens*, a lélekre érvényes, elfogadást itt keres. Ha valaki olyatén álláspontot foglal el, hogy pl. az erkölcsi világ lényege a jó *akarat*, a helyes *érzület*, *szándék* és e szerint a szándék szerint is kell lemérnünk a cselekvés etikai értékét, a súlypontot mindenütt a pszichikumba helyezi, ami ott is meglátszik, hogy végre is az erkölcsi törvény tudata, tisztelete lesz az igazi erkölcsőtől hajtott cselekvésnek egyetlen motívuma. Gyakori az oly álláspont, mely szerint a norma tulajdonképp csak egy térre bír érvénnyel: a *lelki* elhatárolások terére; a normához csak a *belső* cselekvéseket mérjük hozzá, a külső cselekvéseket és eredményeket *visszavezetjük* lélektani forrásáig és *itt* fogjuk lemérni a cselekvés értékét.

Ez a lélektani alapú lemérés, mely végeredményben metafizikai tanításból nő ki, nem tagadja, hogy a cselekvésfolyamat más téren is normálható és lemérhető, ámde előre megállapodott magában a súlypontra nézve; felteszi, hogy a norma *tulajdonképp az akaratnak szól*, ezt kell áthatnia és — egyedül ezt is kell norma alapján *elbírálnunk*. Vagyis: a norma lényegében psichovalens, a bírálendő tárgy nem több, mint az aktív lélek. Különösen kiemelkedik e felfogás a német „érzületethikai“ irodalom egyoldalúságaiban; ezzel kell itt szembeszállnunk.

Ezzel a súlypont-hipotézissel áll szemben egy másik, egyetemesebb igényű felfogás, amire nézetünk szerint kiválókép egy általános normaelméletben van szükség. Mindenekelőtt nem alkalmazunk cezurát; különbséget teszünk ugyan fizikai világ és lélek között, de nem feszegetjük a különbséget, W. Stern szavával, (ha itt nem is kifogástalan alkalmazást nyer e szó) „psichofizikailag közömbös“-nek nézzük azt, amire a norma — általában — vonatkozik. Mindenesetre előttünk áll az a tény, hogy a normacímzett egy *személy*, akinek cselekvésében belső és külső folyamatok egyszerre jutnak felszínre, kifejezésre és itt pszichofizikai cezurát megállapítani in concreto mindig nehéz és sokszor meddőnek bizonyul. A belső cselekvés kihat a külvilágba, ismeretlen határokig egy *egységes folyamat* bontakozik ki. Mire való itt valamely ponton megállani s azt mondani: e ponton túl még érdekel bennünket a dolog, de már nem vetünk rá annyi súlyt, mint ama pont előtt? Mikor egy folyamat, cselekvésláncolat egy normával áll szemben, csak azt kérdezhetjük: mit *akart* az illető cselekvő? A cselekvésnek a lélekre (akaratra) vonatkozó megítélése csak gyakorlati szempontból, egy bizonyos — *nevelői* — célzatból kiindulólág helyes. Ezzel azt sugalljuk, hogy mikor cselekszünk, elsősorban elhatározásainkra kell ügyelnünk, hiszen ott ered meg a cselekvés, ott pattan ki az iránya, ott folyik a motívumok belső viaskodása. Ez a nevelői álláspontból érthető problémalátás nem lehet irányadó számunkra az általános normatanban. A nevelői célzat háttérbe szorítása nem lehet célunk itt, nem célunk



egyébként sem; ügyelünk azonban kérdésfeltevéseink általános jellegére.

Kérdezzük mily téren érvényes általában egy normatartalom? Mi ennek *érvényességi tere*? Az elfogulatlan vizsgálat csak egy eredményre vezethet: *mindkét*, külső és belső cselekvés terén, párhuzamosan érvényes, azaz ambivalens. A csupán pszichovalens normának formulája ez: ezt (így) *akarjad*, az ambivalens normáé: ez (így) *történjék meg*, vagy: *így legyen*. Nyilvánvaló ez utóbbi szélesebb körű volta. Most az a normatani feladat jut előtérbe, hogy az érvényességi tér (külső és belső) súlyviszonyát *normafajonként* állapítsuk meg; pl. egy érületi, vallásos normánál a normatartalom súlypontja a belső, egy technikai normánál viszont átlagosan a külső cselekvés-világ. Ügyelnünk kell arra, hogy a norma ambivalenciája mit nem jelent. Nem jelenti azt, hogy elfordulunk a belső világtól, azt sem, hogy a cselekvés technikai lefolyása, végre is a siker lesz a fődolog, hanem csupán annyit jelent, hogy a norma *elvileg* ambivalens, nem *csak* a belsőt érinti, hanem épúgy elvben érinti a külső cselekvés világát is: általában a norma *hatásköre kiszélesedett*, igénye szélesebb körre terjedt, mégha *súlypontja* nem is tolódott el, sőt súlypontja maradt a belső. Az érvényességnek, illetőleg az igény körének kiszélesedése jelentékeny emberi perspektivaváltozással járhat. Ha egy régi stílusú „moralista“ szólal fel, előre tudjuk, hogy hangoztatja a nemeslelkűséget, a jóakaratot stb., dicsérete mindig ez alapról indul ki. Világunk megváltozott. A mai technicista ember új típust képvisel — sajnos, ellenkező egyoldalúsággal: a külső „eredményt“ dicséri, mégha az akárminő lelki alapról indult is ki. A *külső*, azaz „technikai“ cselekvésre esik ma a súlypont.

Ha az érületethika szavára hallgatnánk egyedül, akkor a technikai munka jósága — maguknak a külső cselekvéseknek szabályszerűsége — nem igen jöhetne szóba.

A fenti álláspont szerint: *a norma ambivalens*. Hozzátehetjük: mindenkor! Mert bárha belső cselekvésekről van is szó, a végső következmények a külvilágban is kibukkannak, hol előbb, hol később. Ami tehát *most* belső cselekvés és norma

szerinti, az *egykor* külső eredményeket is hoz és ennek is kell norma szerint valónak lenni.

A norma ambivalenciáját tehát az „egyes“ cselekvések időbeli lezárhatatlansága — az előttük rejlő „jövő“ — iga-zolja.

A cselekvés időben folyik le, s végkövetkezményei ki-számíthatatlanok. Erősen kétséges, hogy tulajdonkép (lényeg szerint) mikor záródik le „egy“ cselekvés, mikorra tesszük le ennek határkövét. Erre ritkán az elmélet, legtöbbször csak a gyakorlat ad feleletet. Vegyünk fel példakép egy u. n. béke-kötést. Ez gyakorlatilag lezárul akkor, amikor a békeokmá-nyokat aláírják. Sajnos, történeti vizsgálat nem nyugodhat bele ebbe az aláírás-percre utaló felfogásba: a békekötés e percben még csak formális. A „békekötés“ nem az aláírástól függ, hanem a lelki leszereléstől s ez az aláírás *után* is folyik. Továbbá, ha itt éles cezura nincs is, tovább sem található: a békekötésnek most már a „következményeiről“ szokás be-szélni. Meddig tartanak? Kiszámíthatatlanul hatolnak a jövő felé.

Egy cselekvésnek u. n. végpontja sokszor csak konven-cionális, gyakorlat által meghatározott. Elvileg végpont — a történeti folyamatokban, cselekvésekben — alig található. Minden mindennel összefügg, s a cselekvésekben a végtelen-ségig tart a filióciója.

A norma fogalmában is bennerejlik ez a nehézség: melyik az az egy cselekvés, amire egy norma vonatkozik? Erre ismét nem az elmélet, hanem csak a gyakorlat ad feleletet.

Ezért igazában *egyes* normák sem léteznek, hanem léte-zik, helyesebben érvényes egy *normarendszer*. A normarend-szer pedig súlypontjában *váltakozva* fordul hol a *belső*, hol a *külső* cselekvés felé; így végre is mindakettőre vonatkozik, ambivalens. A végső formula tehát mindig ez: így „történ-jék“, avagy így „legyen“.

## 9. A normafajok különbözőségének problémája.

Az előzőekben egy preludiumot adtunk a jelen fejezet-hez, mely szükségtelen hangsúlyozásokat tartalmazna, ha az



ethikai norma elmélete — éppen a jelen problémaállásában — nem volna egyoldalúan a lélek, az érzület irányában kiszélesedő. Amikor kérdésünknek *általános* normatani kiszélesítésére törekszünk, eleve hangsúlyoznunk kell, hogy a norma többféle fajtát csak akkor találjuk meg és illesztjük *harmonikus* rendszerbe, ha eleve beidegződünk az ambivalencia irányában. Magunk éppen a leghatározottabb hangsúllyal az érzület fontosságát<sup>1</sup> és az érzületi normákat emeljük ki, ámde ez gyakorlati és nem elméleti szempont. Kant érzületethikájára kell ismét kritikailag kitérnünk, s a normafajok rangsorozásának egyoldalúságait ismét szóba hoznunk. Tekintsük át a normák többféle funkciójának sorát. A normák szerepe nemcsak abban van, hogy valaminő motívumot megmozgasson, a személyt *cselekvésre* készítse, vagy *érzületének* ápolására bírja. A normának ezen funkcióját „*irányító funkciónak*” nevezhetjük. A normának egy másik, ezt megelőző funkciója az, hogy azok alapján *értékítéletet* alkothatunk, vagy pedig valaminő *igazolást* indíthatunk s fejezhetünk be. Ez a normának „*igazoló funkciója*”.

Másszóval a norma funkciótágassága<sup>2</sup> kettős: lehet, hogy egy norma csak igazolásiigényű, tehát szűkebb körre, tágaságra utal, és ekkor nincs szó arról, hogy cselekvésre is bírjon; lehet, hogy egy norma szélesebb, tágasabb horizontra tart igényt: az összes emberi *cselekvések* számára akar valamit jelenteni. Tulajdonképp csak itt kerül szóba az a lélektani jellegű megállapítás, hogy a norma (akarat) „*célt tűz ki*” az emberek számára. Az igazolás- igényű és a cselekvés- igényű normák nemcsak valóságos, hanem lehetséges szerepük szempontjából is különböznek, találkoznak azonban egy ponton: az érték *elismerésében*.

Nincs szó tehát kétféle világról, ahol egy értékmentes valóság és egy valóságmentes érték egymással szemben idegenül állanak. Ha Kant olyaténkép feszítette szét a két világot, hogy egyik oldalon ott áll a „törvény”, másik oldalon a „hajlam”, s a kettő divergens, egy elméleti célra szolgáló.

<sup>1</sup> V. ö. Politikai lélektan. 1932.

<sup>2</sup> Nem tévesztendő össze azzal, amit fentebb *mire-vonatkozásnak* mondtunk.

kiemelő hipotézisről lehet szó. Ellenkezőleg mi egy *konvergens világot* látunk magunk előtt, amelynek mozgató, irányító pontja az érték, de amellyel szemben maga a valóság nem közömbös, sőt a lélek alkotó világában természetes tendencia van arra nézve, hogy lássa, elismerje és akarja az értéket. Az előbbi mintegy morális-anthropológiai pesszimizmus, az utóbbi *kritikai optimizmus*, bízalom a valóság *részleges jóságával* szemben. Éppen ezért nem szétfeszíteni óhajtjuk a normák sajátsterű fajait, síkjait, hanem összekapcsolni.

Igy lesz vizsgálódásunknak speciális súlypontja az, hogy *a normák túlnyomó részében nemcsak értékre irányítás van, hanem éppen érték és valóság szintézisét találjuk fel bennük.* Ezek éppen azok a normák, ahol nemcsak valamely érték van „kitűzve” az ember elé, hanem „utalás” van arra, hogy az érték felé vezető irányban az ember — akár általánosabban, akár in concreto — *minő valóságrészekre, eszközökre támaszkodhat:* ezért, ezen „eszközökre” való utalás bennfoglaltatván a normában, nevezzük el ama normákat „instrumentális” normáknak.<sup>1</sup>

Nem merő „jótanácsok” (*Anraturen, consilia*) ezek, mint Kant némi kicsinyítő hangsúllyal mondja a *Grundlegung*-nak lényegében normatológiai fejtegetéseiben, hanem *éppen a legnagyobb emberi erőfeszítések egyike van meg az instrumentális normákban.* Ott, ahol a valóság az értékkel szemben divergenciát mutat, *hogyan tudjuk a valóságkonstellációt megváltoztatni éppen az érték érdekében és irányában.*

A pusztán axiológiailag rangsorozó normatan mindig csak az értéket veszi tekintetbe, felfelé néz az *önértékek* világára, és azokra az u. n. magas értékekre, melyek az előzőkből „következnek”, tehát *konzekutív* viszonyban vannak az előzőkkel. Így kétféle normánk lesz, „fent”, az értékek felé:

1. az *önértékek* tiszta elismerését és követését követelik az *alpnormák*.

2. Az előzőkből folyó, „magas” értékeknek elismerését követelik a *konzekutív normák*. Mindkettő csak az értékre tekint, tehát *tiszta értéknormának* mondható.

<sup>1</sup> Lehetne, ha egyébként nem hozhatna létre félreértéseket, a valóság és érték szintézise miatt *szintheticus normákról* szólnunk.



Erre következik a valóságkonstellációt is tekintetbe vevő két normasík, az u. n. „értékvalósítás“ irányában haladó

3. *instrumentális norma* és

4. a *technikai norma* hálózata.

Ezeket a normafajokat (síkokat) tüzetesebben szemügyre kell vennünk. Mindenekelőtt látható, hogy — itt normatani síkon — nem vagyunk tekintettel az értékek (tartalmi) ne-  
meire (erkölcsi, logikai stb.), csak arra, *hogy vannak* önérté-  
kek, s ezeket el kell ismernünk. Látjuk, hogy egymásután kö-  
vetkeznek a normafajok (síkok), de a fenti számozás nem je-  
lent rangsort, csak teoretikus, vagy közlési egymásutániségot.  
A tiszta értéknormák és az ú. n. (érték-)valósító normák —  
a maguk helyén — egyformán szükségesek, azaz problémán-  
kat megcsonkítanak a normatológiában, ha az ú. n. (érték-)  
valósító normákat holmi függelékek tartanók. Azok, akik a  
kanti hagyományt követik, csak az elsőt: az alapnormákat  
kísérik különös figyelemmel — hiszen ép a theoretikus em-  
ber itt elégíti ki szíve vágyát: az értékek igazolását, tehát  
túlságos súlyt vet minden (!) normában az „igazolhatóságra“  
t. i. az érték alapján — és elhanyagolják a közbeeső norma-  
síkokat: a konzekutív és instrumentális síkokat, alig vetve  
valamiféle ügyet, az elnémító gesztus mozdulatával a „techni-  
kai“ normára. Ennyit a jelen problémaállásról.

A normasíkok megállapítása után jellemeznünk kell a  
normafajokat.

Az *alapnormák* jellegének felfedezését Kantnak köszön-  
heti az emberiség: ezek tisztán kategorikus jellegűek. Ide tér-  
idő és eszköz-szempontra nem ér fel, nem is *kell* hogy felérjen.  
Hiszen az alapnorma a *tiszta kellőséget* tartalmazza, azt, amit  
föltétlenül és minden körülmény dacára tisztán kell követ-  
nünk: az igazat, jót, szépet, igazságot stb. Ezek a parancsok  
Kantnál mint a *tiszta* akaratai parancsai jelentkeznek: minden  
körülmények közepett, a valóság alakulásaira való tekintet  
nélkül — kategorikusan — a jót kell akarnunk, ép így az  
igazat, a szépet stb. Persze nem szabad feltételeznünk, hogy  
a valóságkonstelláció mindenkor vagy közömbös vagy ellen-  
eséges a jó akarattal szemben; fel lehet tételeznünk azt, hogy  
egy természeti teleológia, avagy a hajlamok világa is több-

nyire a jó felé vezetnek. Ám elvileg valóban mindenkor akarjuk a jót, igazat stb.; tisztán ezt kell akarnunk: „*tiszta értéknorma*“ *van előttünk*.

A *konzekutív normák* területe egészen a Scheler—Hartmann iskoláig meglehetősen elhanyagolt. A kanti formalizmus ép azt jelentette, hogy a *Grundlegung*-nak általános normaelméleti jellege uralkodott ott is, ahol már az egyes értékek tartalmi felsorolásának („értéktábla“) kellett volna következnie. Azokat, amiket itt konzekutív — vagy „magas“ — értékeknek nevezünk, egy példa megvilágíthatja: a személy értéke.

A *személy* — Kant szerint — nem lehet *csak* eszköz, ez kétségtelen. Az emberi *élet* nem lehet csak eszköz. Ámde öncél sem. Igen magasrendű értékek ezek, személyt megsérteni, életét megsemmisíteni nem szabad — hacsak az önértékekért nem! Az önértékekkel szemben az emberi személy, s az élete is csak az áldozat álláspontjára helyezkedhetik: a személy szolgálja az értékeket. A magas értékek, minő személy, emberi élet, *következnek* az önértékekből (illetőleg az alapnormákból a konzekutív normák): a személyek hordozzák az értékeket, mint eszméket, s megvalósítják azt, amit az értékek követelnek.

Az alapnormák értéke akkor derül ki, amikor a konzekutív normák tágas mezején vagyunk. Ugyanis a norma *igazolása* azon az alapon lehetséges, hogy az alapnormát feltétlenül érvényesnek, kategorikusnak ismertük fel. A társadalomfilozófiában szereplő norma: „*légy szabad*“ nem azon az alapon igazolható, hogy a szabadságnak gyakorlati szükségére hivatkozunk, hiszen gyakorlati szükség lehet *in concreto* annak ellentéte is: a szigorú bekapcsoltság és alárendeltség. A szabadság igazolása függ az igazságosság érvényétől: „*légy szabad, feltéve hogy szabadságod mértéke és iránya megfelel az igazságosságnak*“, azaz a társadalomfilozófiai önértéknek. Az igazolás ily módon *értéktani igazolás* lesz. A konzekutív normák nem állhatnak fenn önmagukban, azaz nem úgy kategorikusak, mint az alapnormák: de egyben látjuk, hogy *korlátozásuk nem a valóság, hanem az érték felé fog kitünni*.



A szabadság nem önérték és amennyiben szabadságot követelhetünk, az igazságosság *mértékéhez* fogjuk kötni.

A tartalmi (materiális) értékethika volt hivatva a magas értékek egész sorának és rangsorának felderítésére. Ez a „fönomonológiai“ (leíró) munka még előttünk van, kivált a társadalomfilozófiában (igazságosság, szabadság, szervezettség, szervesség stb. eszméi).

A konzekutív normák egymásra következésének egy-két jellegzetes példája az etikában ez: „légy a legfelső ethikai ideálhoz *bensőségesen hű*“. Nem más ez, mint az a követelmény az, hogy erkölcsi személy lelke mélyén, „igazán“ hordozza az erkölcsi ideált, de egyben hűségét is ugyanakkor követeljük. Egész élete folyamán, minden vonatkozásban utasítson el az erkölcsi személy bárminő „kivételt“, szegüljön ellen eltévelyítéseknek. Továbbá „mint az erkölcsi eszmény *hűséges és bensőséges* hordozója, őrizd meg erkölcsi méltóságodat“. Így az erkölcsi *személyérték* kitükrözése lesz feladatunk. Az előző, konzekutív norma most újabb elemmel bővült: a hordozott érték *megvallásának* kifelé tükröző mozzanatával is. Az első konzekutív norma az alapnormához való *viszonyt* (benső hordozás és hűség) állapította meg, a második konzekutív norma az *emberekhez* való viszonyt.

Ugyanez a konzekutív norma kiinduló pontja továbbiaknak, pl.: „amint megőrized mint az erkölcsi törvény hűséges hordozója, erkölcsi méltóságodat, ép úgy *tiszteld másokban* is emberi méltóságát“. Nem más, mint a Kant-féle harmadik formula az ember pusztá eszköznek tartásával szemben stb. Legyen elég ez egy példa annak vázlatos jelzésére, minő finom láncolatban kell egymás után következniök a tiszta normáknak, illetőleg a magas értékeknek, hogy az „értéktábla“ harmonikusan és logikusan kitölthető legyen.

Mindezekből a konzekutív normákból kitűnik: hely, idő, mód konkretizálási irányai hiányoznak. Csak az van meg bennük: *hogy* valamivel tartozunk; azok *tiszta értéknormák*.

Felvethetjük a kérdést: ha az ily tiszta értéknormák nincsenek tekintettel a valóságkonstellációra, hanem csak az értékre, úgy mire vonatkoznak? A cselekvésre nem vonatkozhatnak, hiszen cselekedni, alkotni csak akkor lehet, ha a va-

lóság rideg talajára ráállunk! Valóban a tiszta érték-normák nem vonatkoznak a cselekvésre magára, hanem annak előfeltételére: a lélek önmagabeállítására, azaz az érzületre. Az érzület még nem cselekvés, csak ennek kedvező előfeltétele, belső feszültség, melyet kipattant valaminő ok, egy aktuális motívum. Igen fontos e lélektani tényállás figyelembevétele. Mikor helyesen cselekszünk, nem *épp akkor* születik meg a tett, hanem jóval korábban, már az érzületi beállítódásnál. Ezt a stabilis elemet ápolják, ezt az állandó értékre-feszültséget (értékre-irányzottságot) azok a normák, melyeket tiszta *értéknormáknak* nevezünk.

A valóságkonstelláció tekintetbevétele az *instrumentális* sikon kezdődik, — ahol még bizonyos elvi jelentőségű szabályok találhatók, — és a *technikai* norma síkján végződik az be. Mindkettő az u. n. értékvalósítás irányába tör. De mért nem nevezzük ezeket egyszerűen „alkalmazott” normáknak? Az alkalmazás szó igen félrevezető, legalább is kettős szerepű s a szóhasználatot, ha a szigorú tudományos nyelv érdekére és nem a közönséges szóhasználatra vagyunk tekintettel, elkerülendőnek tartjuk.

Először is „alkalmazott” norma lehet minden más norma az alapnormával szemben. Egy *értékeszmét* „alkalmazok” alsóbb *értékrangsorú értéknormák* felé érvényesítve. De „alkalmazott” normának mondható az is, amidőn tekintetbeveszem a valóságkonstellációt. Így az u. n. alkalmazott normák csoportjában egyeseken szerepelhetnének konzekutív és instrumentális normák is, ami zavarokra vezethet.

Másodszor: az u. n. alkalmazott norma lehet az oly tisztán gyakorlati jellegű norma, amely *konkretizálva* van, azaz merőben a valóságkonstelláció szerint igazodik. Itt egy *technikai* normáról van szó. Most ismét az instrumentális és a technikai normák összezavarása elé nyílik tág kapu.

Hasonlóképp bizonytalanná teszi a normák fajainak elválasztását a „gyakorlati” szó. A gyakorlatiasság a technikai normában *fejlődik ki*, — ezzel szemben a többi normasík még „elméleti” jellegű, a követelmények még „elvi jellegűek”. Ámde a gyakorlatiasság már *megkezdődik* az instrumentális normában!



Nem elgondolásában szükségkép az, de a szóhasználatban homályos az u. n. „empirikus“ norma kifejezés. Empiria (tapasztalat) egy *tételnek* az eredetére s igazoló alapjára, a tapasztalatra utal. A norma azonban nem tétel, hanem több ennél, követelés, parancs stb. is. A tételnek magának nincs még normatív jellege szükségkép. Azonban érdeme e szóhasználatnak, hogy felismerte: van elem, sőt egyáltalán *lehet* elem a normában, ami a valósággal kapcsolatos,<sup>1</sup> t. i. eszközre-utalás. De ezen túl is normatartalomba juthat — sajátos módon — a valóság, amint azt alább a technikai normában részletesebben körvonalazzuk.

Megállapítván a normasíkokat, most függelékkép a mai etikában még mindig dúló vita meddőségéről kell néhány szót szólnunk, az *érzületethika* és a *sikerethika* vitájáról. Ethika valóban kettő van, tiszta és instrumentális ethika. Az előbbi magának az erkölcsi *érzületnek* kifejlesztésére törekszik több-kevesebb tudatossággal. Hiszen láttuk, hogy *a tiszta értéknormák elsősorban az érzület világát érintik*; annál kevésbé vannak persze tekintettel a gyakorlati cselekvésre. A post-kantianus etikák, mint már utaltunk rá, észrevétlenül morálpedagógiai irányzatúak: elméletet akarnak s mégis nevelésre, a tiszta érzület kifejlesztésére törekсенek, tehát akaratlanul gyakorlati irányú, szociális nevelés lesz a funkciójuk, igen mély és finom erkölcsi rezonanciával. Az érzület lesz minden, viszont a cselekvés sikere nem számít. A szándék tőlünk, a siker — vélik — egyáltalán *nem* tőlünk függ. A sikerre nem is kell etikusnak „kitérni“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A következő beállítás még aligha lehet teljes: (Horváth B. *Az erkölcsi norma természete*. 1924. 123. l.) „Az empirikus norma még mindig a valóság normativitása. Az empirikus norma... norma azért, mert az empirikus normarendszer gyökerét alkotó relatív érték annak a törvénynek funkciójából, mely a kodex pozitív tartalmát mint az értékkel szembenálló valóságot határozza meg, normává lesz“.

<sup>2</sup> Igen tipikus P. Hensel (*Hauptprobleme der Ethik*.<sup>2</sup> 1924. 47. l.) e tétele: „A legtöbb esetben csak egy szerencsés véletlen az, hogy cselekvésünk megfelel szándékainknak és nem fogadható el az, hogy mi a fölött való döntésünket, hogy vajon cselekvésünk jó-e vagy nem, a véletlen kezére bizzuk“.

A jószándék teszi ki a cselekvő személy értékét.<sup>1</sup>

A sikerethika (Erfolgsethik szemben a Gesinnungsethikával) a cselekvés eredményességére veti a súlyt, ezt erkölcsileg közömbösnek nem tartja — *anélkül, hogy ezzel az érzület (szándék) primátusát tagadnia kellene*: az ellentét a két ethika közt tulajdonképp nincs meg, csupán a problémásúlypontra nézve van divergencia, de még inkább a vizsgálandó kör tágasságára nézve (v. ö. ambivalencia). Az érzület-ethikának Kant-féle interpretációját hátráltatta az, hogy nem veték szemügyre, hol kell ép normatológiai téren felvenni a *Grundlegung* fonalát. A fenti „két ethika“ nem is ugyanazon problématerületen mozog, az igazolás-igény szempontjai keresztezik egymást és lényegében nem találkoznak.

A kérdés mai megítélését Nic. Hartmann-nal<sup>2</sup> zárjuk: „A sikerethika nem ér a dolog velejéig. A siker nemcsak az akarattól függ, csakis az akarat az, aminek folytán a cselekvés jó avagy rossz... Azonban azt sem szabad természetesen állítani, hogy a siker egyáltalán nem tartozik az ethikai probléma körébe — e téren könnyen nagyon is messze lehet elcsapongani. Bizonyos, hogy a siker nemcsak az ember kezébe van letéve, azonban az ember joggal felelősnek érzi magát e téren is. Nem elég az, hogy a jót csak amúgy összetett kézzel akarjuk (das Rechte bloss in der Stille zu wollen): azt az emberi lehetőségek körében helyesen érvényrejuttatni, az eszközöket megtalálni és pedig legjobb tudásunkhoz képest, a személyiség erejét egészében latbavenni — ez is a valódi akaráshoz tartozik. Az érzületvilág maga nem közömbös a siker iránt; ha közönyös, akkor már nem valóban helyes érzület. Az érzületnek és az akaratnak a cselekvés sikerére való belső ilyértelmű vonatkoztatásában a sikerethika minden igazi erkölccstan jogos része. De csak ebben az értelemben“.

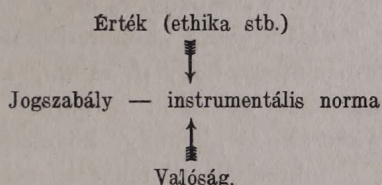
A siker gondolatának mellőzése, az érzületnormák egy-

<sup>1</sup> Kantnak számos tétele ép e kényes ponton félreérthető; így ez: Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung... — auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung... Denn alle diese erwarteten Wirkungen... könnten auch durch andere Ursachen zu stande gebracht werden...

<sup>2</sup> *Ethik*. 1926. 81. l.



oldalú felkarolása, a konzekutív normák tüzetes kifejtésének elmaradása okozta, hogy a *jogi normák* szinte hűvös általánosságban, csak elvileg támaszkodhattak az etikai normákra. De másrésről éppen a jogi normák lényege körül dúló vita figyelmeztet a leginkább arra, hogy a jogi normák igazolása nem egy irányú, hanem kettős:



A jogi normák nemcsak *jogosságukat*: értékalapjukat igazolják, hanem tekintettel vannak a valóságra, az állam hatalmi erejére is. A jogi normák javarészükből sem nem pusztán hatalmi parancsok, sem nem pusztán érzelmi-etikai követelmények, hanem — mindkettő együtt: azaz *instrumentális normák*. Sem az értéket, sem a hatalmi bázist elhanyagolnunk nem lehet: a jogi norma ott van a reális életben, rajtuk van az értékek sugárzó arca, de rajtuk az élet pora is. Ennek erőteljes és világos hangsúlyozása irodalmunkban Moór Gyula érdeme, aki mindig kiváló logikával látta meg a jogi normák Janus arcát, és életközelségét.<sup>1</sup>

Annak, aki ismeri a jogalkotás és alkalmazás nehézségeit, szemléletes képe van arról, minő nehéz az értékeszmének és a valóságnak — közszóval — az „összeegyeztetése“, szintézise. Itt van a döntő pont, hol értékelve és gyakorlat találkoznak, itt a nagy emberi erőfeszítés: „*jogelvek* alkotása“, általában — *instrumentális norma* alkotása.

Itt születik meg az alkotó tett, ahol megszűnik az értéknek magasan valóság fölötti lebegése, és behatol oda, ahol igazi, emberi törekvések buzognak: behatol az érték felé küszködő emberi élet forró és gazdag talajára. A normatológiában ez a centrum. S éppen ennek a feladatközpontnak kellett legkésőbb megérkeznie a normaelméletbe.

<sup>1</sup> *Recht, Macht, Moral.* Szegedi Acták. 1924. *Bevezetés a jogfilozófiába.* 1924. Sőt legutóbb Kelsent bírálva a Kelsen-Festschriftben.

## 10. A normák konkretizálása.

Bárminő „tisztá értéknorma“ van előttünk, és így a norma tartalmát feltétlenül elismerjük, a cselekvés némán áll ezen normák előtt. Nem tud velők mit kezdeni, mindaddig, míg a norma bizonyos mozzanatokat nem vesz fel tartalmába. Ezek: hely, idő és eszközök. A *hic et nunc* problémájával kezdődik a normatartalom „konkretizálása“, mert ezzel tudom, mint normacímzett, hogy *itt és ma*, avagy más időpontban kell megtennem azt, amit a norma követel. Ekkor lesz a norma *gyakorlatilag* „komoly“ követeléssé.<sup>1</sup>

A normák „konkretizálása“ tehát jelenti

1. a cselekvés *helyének* kijelölését,
2. annak az *időnek* megállapítását, amelyben a cselekvésnek feltétlenül *meg kell kezdődnie*. Hogy a cselekvés egy, a normában kitűzött időben „befejezendő“, a norma tartalmazhatja ugyan, azonban ez már nem lesz tisztán normatológiai probléma, mert hiszen a cselekvés tényleges lefolyását körülmények késleltethetik, esetleg gyorsíthatják, azaz a befejezés időpontja *már csak vélemény lehet*. Konkrét időpont a normában a cselekvés *befejezésére* nézve nem annyira normatívum, mint előreláthatóság, ha t. i. mechanikusan lefolyó cselekményről van szó; egyébként pedig lényegére nézve egyszerűen feltételes jóslás: „ha ekkor *fogod* megkezdeni az előírt cselekvést, ekkor *fogod* azt befejezhetni“. Ez utóbbi bizonytalan lévén, a norma többnyire csak a cselekvés megkezdését írja elő.

A norma konkretizálása jelenti 3. azon vonatkozások tekintetbevételét, ami szükséges ahhoz, hogy a normakövető a maga *emberi mivolta alapján* határozhasson és cselekedhessék.

---

<sup>1</sup> Die Politische Krise Europas c. érdekes fejezetében írja H. Heller (*Europa und der Fascismus*. 1929. 13. 1.): Seitdem das historische Bewusstsein die Statik des Vernunftrechts dynamisiert und seinen Normen Inhalt und Verpflichtungskraft geraubt hatte, bekamen die pathetischen Berufungen auf das Wahre, Schöne und Gute, auf die abstrakten, ewigen unveräusserlichen Rechte, einen hohlen und unechten Klang. Konkrete Willen werden nur durch konkretisierte Normen zum Handeln verpflichtet.



„Cselekvési normákat — mondja Pauler<sup>1</sup> — csak úgy lehet kifejteni, ha az emberi psziché sajátosságait is tekintetbe vesszük. Mert a szabálynak nemcsak az általa valósítandó eszményhez, hanem a szabályozandó<sup>2</sup> alany természetéhez is alkalmazkodnia kell: e nélkül a norma könnyen lehetetlent kíván“. Az ily „hominisztikus konkretizálás“ magától értetődő abból, hogy a norma éppen csak embernek, mint normacímzettnek szólhat, az emberi felfogás és hatalom határáig terjedhet a követelménye s mint ilyen magátólértetődőség fölöött napirendre térünk.

A norma konkretizálása 4. jelenti a cél megvalósítására feltalálható, összes eszközök felsorolását — ami csak elméleti lehetőség. Gyakorlatilag még a lényeges eszközökre való utalás sem vihető keresztül. A norma, mondja Kant, nem „puszta óhaj“ (ein blosser Wunsch). A norma igazi „jóakaratot“ kíván meg, s ebben benne van az is, hogy az igazi jóakarat minden eszközre támaszkodik (*die Aufbietung aller Mittel soweit sie in unserer Gewalt sind*).<sup>3</sup> A puszta érzület-ethikusnak tartott Kant maga is utal tehát „minden eszközre, amennyiben azok hatalmunkban állnak“.

Nincs tehát ellentétben az *instrumentális* norma fogalma Kant filozófiájával, sőt ezt a — most már tudatos — kiegészítést egyenesen kívánja.

Magától értetődik, hogy a normák — melyek túlnyomó részben általánosak — hallgatnak az eszközökre való utalás nézőpontjáról. Ez azonban csak azért van, mert a normacímzett e téren a normatartalom hallgatólagos delegáltja. A norma mintegy megbízza a normacímzettel azzal, hogy normaadóvá váljék az eszközökre vonatkozólag. A normacímzett „technikai normaadó“ lesz. De nem mindig. Számos esetben csak a normacímzett tudhatja *ad hoc* teendőjét, a normaadó ez esetben disztanciált. Sok esetben, bár a normaadó disztanciált is, ő ad normatívumot az eszközökre nézve

<sup>1</sup> Bevezetés a filozófiába. 1920. 132. l. (3. kiad. 103. l).

<sup>2</sup> Itt a szabálycímzettől van szó általánosan, tehát nem csak az alanyról, mint szabályozás tárgyáról.

<sup>3</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. ed. Vorländer, 11. l.

is (feltűnő e téren a katonai szolgálati szabályzatok eszközökre való tüzetes utalásai).

A normák a normaadónak a cselekvés színterétől és a cselekvők személyétől való disztanciálódásán épülnek fel leggyakrabban, s az eszközökről haligatnak. Ebből azonban nem következik, hogy a normatartalom eszköz-vonatkozásait ne tartsuk e tartalom lényeges részeinek.

## 11. A norma garanciája.

Az általános normatan nem lévén gyakorlati receptek műhelye, nem úgy teszi fel a kérdést, hogy mely módon lehet gyakorlatilag az egyes normák biztosítását keresztülvinni, hanem elméleti általánosságban vizsgálja a *garancia formáinak* a kérdését.<sup>1</sup>

A legtöbb norma rászorul garanciákra, hogy legyőzze a normacímzett ellenállását, vagy hanyagságát: a garancia az a nyomaték, amely megakadályozza, hogy a norma fölött egyszerűen napirendre térhessen valaki. Ámde ama nyomaték igen különböző fajsúlyú lehet.

A garancia függ: 1. a *norma* értéktartalmától, azaz a norma fajától és függ 2. a *normaadó* fellépésétől. Ép ez utóbbi ponton lépten-nyomon jelentkezik az attitűdformák kérdése.

A norma: követelés a normacímzettel „szemben”. Első tény a normaadó és normacímzett *átlagos disztanciálódása*. A normaadó közönségesen felsőbbbségi igénnyel lép fel a címzettel szemben, s már ebből következik bizonyos minimális, de szükséges disztancia, amit e kifejezés jelez: „*elvárom*” hogy ez és ez megtétessék. A disztancia igen erősen fokozódhat (jogszabály!). A normaadó funkciója nem merül ki abban, hogy a normatartalmat egyszerűen *közli*, kibocsátja s ezzel intónálja az előre elképzelt cselekvést. Már az, hogy a normaadó az eleve elképzelt cselekvést helyesnek, vagy helytelennek

<sup>1</sup> Egész fejezetünk feltételezi a következő kérdés, az attitűdforma ismeretét is. Hellyel-közzel már itt is tárgyaljuk, mivel az értéktől (az értéknormától) fokozatosan a valóságra térünk át. — A norma garanciáit főképp a társadalmi *valóságban* keressük, tehát ez a probléma határkérdés a szociológia felé.



*minősíti*, érzületre hat, és várja, hogy ugyanígy „fogja fel“ a normaadó is a cselekvés minősítését; de arra is gondol, hogy *a normahatást ellenőrizze*.

Ez ellenőrzés lehet a normahatást követő, azaz utólagos. Miután a normatartalom a normacímzett tudomására jutott, s az hatástalannak bizonyult, következik annak „rideg“ (tényleges) felelősségre vonása. Ez a kilátás kifejezhető a normában is: az ily norma „erőteljesen hangzik“, nyomatékosan lép fel. Ámde lehet egész másnemű esetre is gondolnunk: az ellenőrzési aktus kilátása lehet, hogy magába az attitűdformába kapcsolódik! Ha valaki valakinek „könnyed és bensőséges intelem“ formájában mintegy csak sugalmaz normatartalmat, de azzal a hozzáátétellel (ami lehet hallgatólagos is, mely esetben e hozzáátétel a helyzetből egyenesen következik), hogy az illetőn magán múlik a normatartalom introcipiálása, felvétele vagy elutasítása, úgy az illetőnek „saját érdekét“ helyezzük előtérbe. Ez esetben maga a normaadó a külsőleges ellenőrzési aktusról lemond, ám lássa a normacímzett maga az erkölcsi következményeket. A norma követésénél nyugalom, önbizalom, önértékérzelem fokozódása, ellenkezőleg a megszegésénél nyugtalanság, önvád, lelkiifurdalás, lelkiismeret marcangolása, sőt öngyilkosság következhetik be. Ime, két példa áll előttünk ama *nyomatékra*; egyik egy *rideg* ellenőrzés kívülről eredő aktusa, másik egy *bensőséges* önellenőrzésre való utalás. Hibás, ha a kettőt egyenesen azonosítjuk a garancia erejével azt véelve, hogy a *külső* garancia (felelősségre vonás, büntetés stb.) feltétlen erősebb a *belső* garanciánál (önmagával való leszámolás).

A garancia az ügy fontosságához mért, de a *normaadó* lényegétől is. Nézzük ezt a jogszabály esetén. A jogszabály normatartalma nem egy könnyed intelem formájában jelentkezik, hanem nyomatékosan; sőt a normához hozzáfűződik — mint azt Moór Gyula hangsúlyozza — bizonyos *fenyegetés*. Miből ered az, hogy a jogszabálynak ily fenyegető jellege van? Hiszen ez a szabálytartalomban rendesen nincs is kifejezve, hanem következik a norma fellépéséből, amely egy ellenőrzési aktus kilátásba helyezését sokszor mellőzi! Itt a norma-

adónak a normacímzettel szemben való *helyzetét* kell tekintetbe vennünk.

A normatartalom közbenső mozzanat a normaadó és a normacímzett között. Amidőn a normacímzett a normatartalom tudomására jut, *automatikusan nemcsak ez a tartalom, hanem annak személyes jellegű kiindulópontja, a normaadó képzelete is megjelenik előtte* és pedig egyrészt mint pusztá ténybeliség, t. i. van, előtttem van, másrészt mint viszonylagos hatalom. Nem problémánk itt, hogy ez tekintély-e, avagy pusztá erőhatalom. A normaadó hatalmi jellege felmerül és *párhuzamba jut a normacímzett hatalmi pozíciójával, öntudatlanul összehasonlítás tárgya lesz.* Amaz említett fenyegető attitűd, mely a jogszabálynál a normatartalomban sem okvetlen jelentkezik, járulék a normaadónak képzetéhez: ez utóbbi a normacímzett előtt kifejezetten túlnyomó hatalomnak tűnik fel, pl. állam az egyessel szemben. De kollektíve is egy nagyformátumú (morfológiai) egység egy kisformátumú egységgel szokott szemben állni, azaz mindenütt egy arányprobléma jelentkezik. Nézzük, mi minden következik ebből.

A normatartalomhoz, tudjuk, szükségkép hozzáfűződik az attitűdforma is. Vajjon egy nagyformátumú társadalmi egység mint normaadó képes-e bárminő attitűdformára? Nem. Az éppen a sajátyszerű, hogy *az attitűdformák nem tetszés szerint választhatók.* Tragikus és komikus eset egyformán jelentkezhetnek. Komikus az eset, ha kisformátumú társas egység, melynek hatalmát is kisebbnek tételezzük fel, egy nagyobb egységgel szemben iparkodik normaadó szerepet tölteni be és fenyegető attitűdformát ad normájának. Ilyen lehet egy kevésbé jelentős pártnak „határozata“ az államkormány-nal szemben. Ez esetben az oktalan erőlködés fog kitűnni a kettő viszonyában. A felfuvalkodott egér szerepe ez a nehézkes elefánttal szemben. Ámde — épp fordítva is van oktalan erőlködés!

Az előző eset gyakorlatban átlagosan nem lehetséges, ügyet sem vetünk rá, de a fordított esetre sem figyelünk fel, pedig itt is azonos a probléma: *a méret nagyság és az attitűdforma szükségképeni kapcsolata* jelentkezik előttünk. Ha t. i.



egy nagyformátumú egység — tipikusan az állam — igyekszik a szelid, halkszavú intelem attitűdjét elfoglalni a normacímzettel, mint egyszerű polgárral szemben, ami a mindenről gondoskodni akaró rendőrállamok korában nem ritka: azt „tanáccsal” látja el, inti, óvja. Az eset az, mint a durvakezű kovács esetében a filigrán ékszer; a hatalom oly nagy, hogy a normaadó képzetét kísérő érzelem („a fenyegető nagyság”) *tönkreteszi magát az intencionált attitűdformát*. Bármire vonatkozólag intézkedik is a nagyobb hatalom, ráveti a maga „hatalmi árnyékát” az ügyre.

Ez a *kultúrpolitikai normák* természetének felismerésére nézve fontos. Egy oly nagyformátumú egység, minő az állam, képtelen intim hatásokra. Az intimitás, a lélek benső rezzenése, általában szerény társadalmi méretet tételez fel, nem egy államkolosszus megszólalását. Innen van, hogy a lelki irányítás lényegében nem az állam kezében van és hogy a kultúrpolitika az állam kezében sokszor külsőleges adminisztrációvá szürkül. Az állam pl. nem adhat — szerény műbírálóként egy műteremben fellépve — tanácsot, irányítást a festőművésznek, lelkét nem nyeri meg, nem indít, buzdít és sugall, hanem akarva nem akarva — parancsol. Az állam kormányozhatja a *cselekvést*, szerepelhet mint mecénás, iskolafenntartó stb., de a szellem serkentését nem indíthatja meg, mert — méreteinél fogva — nem rendelkezhet intimitással. Az állam e téren, ime, csak „erőlködhet”.<sup>1</sup>

A norma esetleges ellenőrzése akaratlanul is megjelenik, „tapad” a normához mint attitűdforma s *ez utóbbi a normaadó jellegével nem lehet ellentétes, sőt azt jellegében kifejezi*.

Röviden szólhatunk a külső *szankciók* esetéhez. A normaadó előre bejelenti a normahatás ellenőrzését és retorziókat, szankciókat helyez kilátásba. A nyomatékos, pl. a jogi normáknak erre szüksége van, így keletkeznek *szankcionáló* normák (büntetőjog), amelyek nem egyebek, mint eleve keretek közé foglalt retorziómódok. Itt sem hisszük, hogy az ily jól

<sup>1</sup> Csak az intim hatásokról szólunk. Távolról sem jelenti a fenti azt, hogy a kultúrpolitika más terén az állam szerepe nem döntő jelentőségű.

szankcionált normák feltétlenül az erősebbek.<sup>1</sup>

A norma mögött feltételezett *hatalomhoz* fűződik a norma garanciája. Két hatalomfajt állítunk szembe: szervezettet és szervezetlent. A garancia más és más a normaadó hatalom természete szerint. Általában garantálatlannak látszik a közszellem normája (Sitte, Konventionalregel),<sup>2</sup> mert mögötte csak egy *anonim normaadó hatalom* van (közvélemény,<sup>3</sup> közönség-retorziók számos faja a kinevettetéstől a lincselésig). Az ily anonim hatalom szervezetlen, visszatörlási lehetőségei is szervezetlenek, ámde azért megvannak, mint ritkán, de annál hatásosabban jelentkező visszatörások (bojkottól a forradalomig). Ezek is „fenyegető” hatások, ámde nem konkrét formában várhatók és esetleg nem közeliek. A közszellem normái, közerkölcsi szabályok (Sitte) nem garantálatlanok, hanem *szabálytalanul* garantáltak, míg a szervezetek, az állam normái, *szabályozottan* garantált normák. Ez utóbbi jól ismert a jogszabályok formájában.

Téves a garantáló *hatalom* nagyságát a *garancia* nagyságával, terjedelmével egynek venni.<sup>4</sup> Nem a garancia-nagy-

<sup>1</sup> Montesquieu vizsgálja a kormányformák szellemét — mai szóval államszociológiai lényegük lelki alapjait, — s az önkényuralom „alapelvét” az elrettentésben (fenyegetésben) látja. Erre megjegyzi Faguet, hogy az ily — mai szóval — attitűdforma állandóan alkalmazva „elernyedést szül”; s idézi Quinet e megállapítását: „Midőn elrettentést alkalmazunk, biztosnak kell lennünk abban, képesek vagyunk-e azt állandóan is alkalmazni”. (A kontárság kultusza. M. ford. 1919. 9. l).

<sup>2</sup> V. ö. Dékány I. A társadalmi norma problémája és a mai jogbölcselet. Athenaeum. 1923.

<sup>3</sup> Ld. erre Angyal Pál kiváló munkáját a közvélemény-büntetésről (1933.) Akadémia.

<sup>4</sup> K. Binding (*Die Normen und ihre Übertretung.* 2 1890. I. 492. l.) utal arra, minő gyakori a jog lemondása a kényszerről. „Gerade dieser freiwillige Verzicht des Rechts auf den Zwang lehrt Jeden, der lernen will, dass es solchen Verzicht durchaus nicht als Selbstmord betrachtet, demgemäss das Zwangsmoment für ein wesentliches Merkmal der subjektiven Rechte nicht erachten will... Es (das Recht) darf, es muss aber nicht gezwungen werden. So gewiss sich Thomasius dadurch ein eminentes Verdienst erworben hat, dass er das Zwangsmoment als das entscheidende Kriterium des Rechtssatzes gegenüber dem Moralsatze bezeichnete, so gewiss kann heute sich Niemand mehr auf diesen Standpunkt stellen... Wo der Zwang aufhören muss, das ergibt sich aus seiner Natur; dass aber das Recht aufhören soll, wo der Zwang aufhört, ist die denkbar grösste Verkehrung des wahren Sachverhaltes“...



ság, de a garancia-*biztosság* tekintetében különbözik a társadalmi és állami élet szabálya. Itt is nagy tehát a különbség közerkölcsi és jogi szabály között. Számos téren az állam a maga hatalmi ereje dacára is tehetetlennek mutatkozik (népszaporodás „szabályokkal” való előmozdítása). A garancia nagy, de egyoldalú lehet, sokszor csak ügyefogyott garancia-kísérlet.

Bizonyos *ügyfajok* természetéhez képest bizonyos attitűdforma és bizonyos garancia-faj „természetes”, vagy természetellenes lehet. Erre általánosságban utalunk; részletes vizsgálata igen messze vezet. Végül arra kell utalnunk, hogy a normafajok közül nem egyforma a tiszta értéknorma garanciája, mely tulajdonkép bensőleg garantált, az instrumentális normáé, mely belsőleg és külsőleg garantált és végül a technikai normáé, mely tulajdonkép *külsőleg* garantált: azt, aki a természet rendjét megsérteni akarja, a természet azzal torolja meg, hogy teljesen és *szükségkép* kimarad — a várt siker. A sikertelenség pedig mindig konkrét formában, tehát hathatósan beszél.

A retorzió bekövetkezésének átlagos *ideje* is fontos problémája a garancia-elméletnek. Egy természeti törvény technikai megsértése sokszor azonnal jelentkezik sikertelenség formájában, de a sikertelenség konkrét, szűkkörű. Egy erkölcsi törvény megsértésének káros következményei — a retorziók — nem egyszer soká váratnak ugyan magukra, de szélesan ágaznak szét, egy egész emberi életre kiterjednek. Nem egy dolog nem sikerül, mint a technikai norma megsértése esetén, hanem egy egész emberi élet megy tönkre, avagy egy egész emberi társadalom bomlik szét. Míg a technikai norma megsértésének káros következményei mintegy *lokalizálhatók*, addig az erkölcsi norma megsértése sokszor lokalizálhatatlan, térben és időben. Jaj a fiúknak is az apák bűneiért, jaj egész országoknak és nemzedékeknek!

Egy elhanyagolt gát technikai hibája tönkreteszi a folyóparti lakosság egész évi termését. De a föld újból terem majd a következőben. Ha azonban egy országban megromlik a politikai érzület (nyepozvolim), az ennek nyomában fellépő katasztrófa több századra megpecsételi az ország sorsát. És se-



honnan nem oly nehéz visszatérni, mint a hibás érzületek skálájáról. „Az ország talpköve a tiszta erkölcs“. Berzsenyi költői szava egyben filozófiai igazság. A cselekvésnek, amely megindítottunk, kezdete van, de vége nincs: tovahullámzik hatása a végtelenig. Szándékos cselekvéseinkkel az örök-kevalóságnak tartozunk. A retorzió egy rossz tett után nem egyszer jó, hanem az idők végtelenségéig folyik. Ezt a garancia és az idő viszonyánál szemünk előtt veszíteni annyi, mint a retorziót pusztán technikai kérdésnek fogni fel, s ezzel alapjában hamisítani meg az emberi fejlődés képét.

## 12. A norma formulázása.

Ez a kérdés kizárólagosan *gyakorlati* kérdés. A formulázás célja a normacímzett számára a megérthetőség és az, hogy a címzett „indítást“ kapjon, azaz a formula sugalmazó erejű, vagy legalább is szándékú legyen. Nyomban utalunk arra, hogy az attitűdforma már éppen *nem pusztán gyakorlati* kérdés, s éppen ezért kell *különösen ügyelnünk arra, hogy az attitűdforma* — nem lévén *expressis verbis* gyakorlat — lényegesen *többet jelent a puszta formulázásnál*; ott új „elvi kérdések“ erednek meg: a személyi (társas) viszony kérdései.

A normatan szempontjából elég annak megállapítása, hogy a norma nem mindig norma formájában jelenik meg; lehet, hogy egyszerű *konstatálás* formájában. „Itt ez a törvény“, vagy „ez a becsület követelménye“. Az ily formula lehet elméleti tétel, mégis igényében túlmenő az elméleten, ha t. i. személyi „éle“ van, valakire nézve felszólítást is tartalmaz, intencionált formája kifelé hatás, motívum-indítás.

Formulázás szempontjából beszélhetünk *tőformuláról* és *kifejtett formuláról*; az előző mintegy normaembrió és bár önmagában is helyesnek mondható, mégis félreérthető, amennyiben csak az *adott tárgyalási körülmények* tekintetbevétele mellett használható.

A normának formulája ugyanis függ a norma *rendszer-tani helyétől*. Zavaró, sőt valósággal infektálja a kutatást az, hogy a *tőnormák*, melyek kifejtést, kiegészítést kívánnak, kiszakadnak tárgyalási helyükről s önálló bolygókká lesznek.



Ilyen eset pl. az, amidőn az „altruista alapnormát“ („szolgál társadalmadnak, melyben élsz“) hangoztatjuk, ámde éppen csak — előző tárgyaláshoz mérten — az egoizmussal szemben. Ha ez a norma elszakad e szembeállítástól, helytelenné válik, mert önmagában nem áll az, hogy minden társadalomnak, melyben élünk, szolgálni tartozik valaki, pl. rabló a rablószövetkezetének, hanem csak azon társadalomnak, melynek össziránya erkölcsös, helyes. Az altruista alapnorma tökéletes formulázása alapján a rablóéthosz is igazolható volna. Ki kell azt egészítenünk, teljessé, „kifejtetté“ tennünk így: „szolgál közösségnek, feltéve hogy az hordozója az erkölcsi s más értékeknek“. Az ily hipotetikus kiegészítés nagyon sokszor elmarad a társadalmi etikákban. Pl. kifejtetlenség esete forog fenn e normákban: „szolgál felebarátodnak“ — kifejtetlen, hogy *ki* a felebarát, azaz *ki a szolgálatcímzett*.<sup>1</sup> De kifejtetlen az is, hogy *miben* szolgáljam felebarátomat: itt a normatartalomban van lényeges hiány. Avagy: „szolgál a társadalomnak, feltéve, hogy igazi kultúra-hordozó“ — ez a szocialista alapnorma — kifejtetlen az, hogy *melyik* társadalmi egységnek szolgáljak mindenekelőtt. Az oly etikai parancsok, amelyek szolgálócímzettként az emberiséget jelölik meg (humanitarianizmus), rendszerint kifejtetlenek: kíméletlenül terjesztik a sűrű homályt, amely eltakarja a saját közösségünk képét és értékét, hogy egy látszólag általánosabb „emberiséget“ tegyenek meg elsőrangú szolgálócímzettnek.<sup>2</sup> Az említett szocialista alapnormában kifejtetlen a különböző társas egységeknek a léte és az, hogy melyiket illeti meg a primátus adott történeti helyzetben.

E néhány példa is mutatja, hogy a kifejtetlen normák nemcsak elméleti zavart jelenthetnek, hanem gyakorlati romlást is: fennálló közösségi viszonyok kifejezett elhanyagolását, a nélkül, hogy „távolabbi“ közösségi formák kifejezetten nyernének.

<sup>1</sup> E fogalomra utaltunk: *Ethika, szociológia, társadalomfilozófia*. Athenaeum. 1929., hol az egész problématicai háttér már jelezve van.

<sup>2</sup> „Ha valaki nem szereti az embereket, azt mondja, hogy szereti ... az Emberiséget“. R. Rolland, *Clerambault*. M. ford. 57. l.

### 13. A norma attitűdformája és a társadalmi viszony normája.

Minden norma útján egy normaadó egy normacímzett-hez fordul egy intenciótartalom befogadása, introcepciója érdekében. A normaadó, valamint a normacímzett, miként láttuk, személy, vagy személyes jellegű kollektívum. E szerint a normaadóval akaratlanul *szükségkép személyi jellegű viszony létesül*, s a norma sorsára nézve *lényegesnek* mutatkozik az, hogy a személyes jellegű viszony milyen formát ölt. Két személy között viszony létesülhet, bizonyos viszony megerősödhet, gyengülhet, vagy megszűnhet és e téren nemcsak a normatartalom játszik döntő szerepet, hanem a norma attitűdje is, mely (láttuk) a normaadónak megjelenési formája, tehát végre is, ha tudatos, annak szándékos akciója.

A norma attitűdformája lehet függő és lehet független a normák tartalmától. Az alapnormák tartalmukhoz képest valóban parancsok (imperativusok), más normák sokféle attitűdben jelenhetnek meg: lehet a norma nemcsak „parancs”, hanem „kérő sürgetés”, „enyhehangú” javaslat, „buzgó” intelem, „szigorú” fenyegetés, s mindezek — köznapi vonatkozásban modorkérdések — a normaadóval járó érintkezés attitűdformáinak regiszterén ezerféle módon játszódhatnak le, és pusztán célszerűségi kérdéseknek látszanak.

Hogy a normafajok minő kapcsolatban állanak attitűdformákkal, még nem volt vizsgálat tárgya. Vannak feltevések, melyek nem bizonyíthatók, így az a feltevés, amiből Stammler kiindult, mely szerint a jog ellentmondást nem tűrően fellépő (selbstherrlich) parancs, míg a társadalmi normák csak „felhívások” (Einlandungen). Látható, itt előtérbe az attitűdformák emelkednek, ámde ebből még semmitsem következtethetünk a normatartalomra; és a normafajra sem: társadalmi norma is lehet kemény parancs-formájú.

*Maga a forma* a normacímzettből bizonyos hatást vált ki tekintet nélkül a tartalomra. A „kikényszerítő” magatartás pl. ellenérzést, dacot, esetleg közömbös rezignációt vált ki, esetleg néma meghajlást, kötelességszerű beleegyezést, avagy szolgai engedelmességet épűgy, mint ennek ellentétét, az ener-



gikus, vagy halk ellenszegülésre („passzív rezisztencia“) való felkészülést. Ezért az *attitűdforma nem annyira a normatartalomra, mint inkább a normacímzetre van tekintettel*. Helyesebben: a normaadó és címzett közt adott szituációban legtermészetesebb s legcélszerűbb viszonynak jövő alakulására számít. Ugyanazon normatartalom van előttünk; tegyük fel valakinek egy ragályos beteg mellől okvetlen távoznia kell; sokféle lehet az attitűd. Rövid parancs: távozzék; kérelem: szíveskedjék elhagyni a beteget; intelem: óvakodjék itt maradni; fenyegetés: ragályterjesztés miatt büntetőeljárás indul meg ön ellen; tanács: tanácsolom mielőbbi távozását stb. a norma követeléstartalma ugyanaz, rábírás a távozásra.

Azonban éppen az attitűdforma maga is külön akciót jelent a társadalmi viszony fenntartása vagy módosítása terén, és itt éppen nem pusztán „társadalomtechnikai“ azaz célszerűségi kérdés jelentkezik. Igen jellemző tény az, hogy valaki nem egy norma tartalma ellen tiltakozik, hanem „hangja“, azaz kiadási módja ellen. Ha a norma tartalmát mindenki üdvösnek tartja is, attitűdje: abszolút akaratnyilvánítás, egyoldalú önkény stb. a legnagyobb ellenérzést váltja ki. Számtalan példát látunk a történelemben arra nézve, hogy a jogért való harc kettős: normatartalomért való harc és viszonyformákért való harc. Sőt éppen a viszonyformák a leghevesebb küzdelem tárgyai. Egy hadiállapotban kiadott önkényes (katonai) rendelet a béke beköszöntésével „elviselhetetlenné“ válik, szabályszerű törvényhozási formák közt újra megszületik a régi, helyes normatartalom.

Miért van ez? Mert könnyen kitűnik az, hogy a norma nem közömbös *elvileg sem* az attitűdformával szemben, azaz a társadalmi viszonytal szemben. Ime, itt jutunk egy döntő pontra, mely a társadalomfilozófiához vezet: *a viszony terén is vannak elvi követelmények*, vannak értékek, sőt van alapérték: ez az „igazságosság“. Az „embertelenül durva“ kényszer sohasem lehet igazságos, mégha a kényszerített normatartalom jogos volna is. Vannak követelményeink a „szabadságra“, s vannak az „alárendeltségre“ nézve is (pl. a felszólamlás joga). Egész hálózata van a normáknak, melyek társas viszonyokat *elvileg* — nem-instrumentálisan, nem pusztán

célszerűségi kérdésként — szabályoznak. Ezek ép a *társadalomfilozófiai normák*.

Az attitűdforma mögött ezek vannak, mint szintén elvi kérdések, melyek messze felülmúlják az „aktuális helyzet” követelményeinek szempontjait, amelyek tehát nem technikaiak.

Ha ezt szem előtt tartjuk, azt kell mondanunk: minden normában tulajdonkép két norma van, az egyik követel egy *normatartalmat*, a másik pedig ott áll elénk, *hogy* követelünk valakitől (normacímzettől) egy *normatartalmat*, tehát *hogy* viszony létesül, vagy módosul; és ez a viszony sem maradhat normálatlanul, hanem ép sajátos, viszonyra vonatkozó (társadalomfilozófiai) normák lépnek érvénybe!

Igy válik az attitűdforma egy új, széleskörű probléma születési helyévé.

Egy pillantást vetünk a normák szociológiájára. Mily irányban fejlődnek a normák ép attitűdformájukra nézve? Látható minden vonalon a parancs-attitűd — mely *egyoldalú* viszonyra vezet<sup>1</sup> — fokozatos kikapcsolódása. Könnyen belátható, egyrészt, hogy bizonyos — szellemi-érzületi — téren a parancs nem célravezető, nem is lehet az. Másrészt felismerhető, hogy egy *autonómia-látszat* sajátos indító hatással van az egyénre: *tua res agitur!* Nézzük az elsőt. Más vonatkozásban már láttuk, hogy az érületnormák aligha jöhetnek kapcsolatba „kényszerítő” attitűdformával. A kényszerítő „befolyás” még nem benső (valódi) „irányítás”. A *l'état c'est moi* álláspontról XIV. Lajos megfigyelhette uralma végén az egyébként istápoltt művészet és irodalom feltűnő dekadenciáját. A Szovjet már a 3.—4. évében konstataulta az irodalmi véna kiapadását. A hatalom a maga súlyával — ami keresztültükröződik az attitűdformán — nem boldogul a műízlés, a teremő véna, önálló témakeresés stb. terén: a merev parancs atmoszférája megfagyaszt. „Rendet” teremt, de nem éleszti az alkotás szellemét. Michel Angelo Madáchnál széklábat farag, de ez nem az ő (lelki) munkája. Minden vallásos, térítő mozgalomban feltűnő a pusztá kény-

<sup>1</sup> Ld. Dékány, *A társadalom szervezésének értéke*. Társ. tud. 1930.



szer meddősége. A nemzetiségi kérdésben nem tudott az állam kényszerével új nemzeti *érzést* teremteni, csak külsőleges meghajlást. Az étatizmus legsúlyosabb tévedése az, hogy „érzületet” — szuronyokkal akar megteremteni; ezzel csak ellenérzés teremthető meg. Általában azok az életterületek, amelyek a *közvetlen-személyi teremtő véna* sajátos szférái (kulturpolitikai normák), nem tűrnek közvetlen, nyílt kényszert. E téren a kényszerítő attitűd már mint technikai lehetetlenség bukik meg.

Ma már egyre tudatosabban érvényesül az a felismerés, hogy a *külső* cselekvés normái rendszerint más attitűdformájúak, mint a *belső* cselekvés normái, s ezt főképp a szabadságeszmény hangsúlyának tulajdoníthatjuk, ami csírájában a liberalizmus előtt már megvolt. A valóban kutató tudós csak szabadon kutathat, politikai befolyástól mentesen. Ezért beszélünk — legmagasabb fokon — *professor-ról*: az aki szabadon tesz „vallomást” a szó eredeti jelentése szerint. A norma itt a legmagasabb szellemi életforma tárgyi előfeltételéhez, a szabadsághoz alkalmazkodik.

Másik kérdésünk: az „autonómia-látszat”. A norma tartalmában oly értékre utal, amit meg akar valósítani, s az *értéketartalom* (érték: *axia*) alapján a normát *axionómnak* kell mondanunk. E helyett — nem igazolható, de mégis érthető módon — autonóm normákról szokás beszélni. Az autonómia a norma *tartalmára* utal, holott ez csak látszat: a normának nem a tartalma autonóm, hanem több normának az *attitűdje* lehet ilyen jellegű! Az a *látszat* keletkezik ugyanis, mintha a norma nem mástól eredne, azaz nem is volna másvalaki „felfeltűntünk”, mint normaadó, hanem a norma tartalma magától a normacímzettől származnék. Látszat szerint az „autonóm erkölcsi személyiség” a normaadó — önmagára vonatkozólag is. Nem lepődhattunk meg azon, hogy egyházi részről erős kritika érte ezt a felfogást. Hiszen az igen zavaros kiindulási és főképp átlagos egyénre nézve lélektanilag káros — istentelen — individualizmusra, egyéni önkénykedésre, törvénynélküliségre vezethet. Szociológus szempontból sem felelhet meg ama felfogás a tömegek érdekeinek: az egyének önistenítésére, azaz végre is társadalmi atomizálódásra vezet.

A látszat-autonómia gondolata elterjedt mégis, s ennek is megvolt a maga lélektani gyökere, ami nem található egyébben, mint abban, hogy egy megúnt, sablonszerűvé vált — egyoldalú — parancsattitűddel éppen ellentétes volt s ezért kedvelték. Kellemetlen, ha valaki — szükségtelenül — arra az álláspontra helyezkedik, hogy okvetlen parancsolnia kell minden vonalon. Ez a *parancsattitűd formalizmusára* vezet. A parancs, mely élesen disztanciál, két ember közti viszonyt tágit és *egyoldalúvá* tesz, (aki parancsol, már nem vitafél, az már csak ép szótlán követést kíván), — idegenből származónak, tehát heteronómnak *mutatja* a normát. Ezzel szemben kellett *u. n.* autonómia. Ez megteremtette azt a látszatot, hogy nem más, hanem ő maga parancsol — magának. Nem jött létre *kétoldalú* viszony (szerződés), minő még a régi vallásos gyakorlatban is gyakori: mi követjük az istenek parancsait, elfogadjuk, de Ti istenek is teljesítetek kérelmeinket. Az egy- és kétoldalú viszony ellenhatásakép létrejött az *u. n.* autonómia, mely már *semminő* mással való viszonyt nem követel: én *magam* vagyok magam törvényhozója. Ezzel a zavaros következtetéssel feleltek az egyoldalú parancsattitűdre. Pedig nem más ez sem, mint attitűdkérdés, mozzanat a normán, de nem tartalma a normának. Az autonómia szerelmesei voltaképp azok köréből valók, akik az attitűdre helyezik a súlypontot a normatartalom helyett. Az *autonómia* *ilymódon attitűdformai ellenhatás egy régi parancsattitűd formalizmusával szemben*. Pszichológiailag érthető a tényállás. Normaelméleti szempontból mégsem teszi világossá és elfogadhatóvá az autonómia fogalmát.

#### 14. A technikai norma.

Vizsgáltuk az *instrumentális* normát és megállapítottuk, hogy az eszközre (valóságészre) *is* mutat. Úgy van megalkotva, hogy felfelé törekszünk az értékek csillagvilágába, de nem veszítettük el magunk alól a Földet, tehát érték + valóság szintézise van ama normákban. Kétféle „szempont” találkozott tehát az instrumentális normában. Már együtt van valóság és érték, nem két elszigetelt világ van előttünk, érték-



telen valóság és valóságtalan érték. A szintézis megkezdődött intencióban a norma keretében, hogy aztán ama szintézis folytatódjék a cselekvések világában. Csak ennyiben „gyakorlati” jellegű az *instrumentális norma*. Azonban téves volna ezt a *technikai normával* összecserélni.

*Ha az eszközre-utalás, mely az „instrumentális” normának sajátos lényege, teljes, akkor a norma szerinti cselekvés „gyakorlatilag” éppen a norma szerint folyik le.* A norma ez esetben „gyakorlatilag helyesnek” bizonyult, tehát nincs semminő ok arra, hogy a cselekvés a norma útjáról letérjen. A norma tartalmában tehát megvolt minden mozzanat, mely a gyakorlatot t. i. a tényleg lefolyó cselekvést kielégítette. Ez egyik, kedvező *határeset*. Számos esetben azonban az instrumentális norma eszközre-utalása nem teljes. Ebben az esetben — és ez az átlag — a cselekvés „nem teljesen a norma szerint folyik le”. Annyit jelent ez más szóval, hogy a norma szerint *is* lefolyt a cselekvés bizonyos része, de másrészt nem volt, mert nem is *lehetett* tekintettel a normára, amennyiben oly *ténybeli* körülmények merültek fel, amelyek a teljesen norma szerinti cselekvés kérdésének vagy befejezésének útjában állottak. S itt vagyunk egy új ponton: a „ténybeli körülmények” kérdésénél. Ezen a ponton térhetünk át a *sui generis technikai norma* kérdésére.

Elméletileg ismét két külön világ áll előttünk: ez egyrészt az érvényességek világa, azaz a kellőségek (Sollen) területe, ahol az érték az, ami kötelez; másrészt a ténybeliségek világa, ahol a kényszerűségek (Müssen) területe tárul fel elénk, ahol nincs kötelezőségről szó, ahol a kauzális kapcsolatok uralkodnak.

A „természet” világa ez, úgy ahogy a köznyelv használja ezt a szót: alkalmazkodnunk kell valaminek a „természetéhez”, azaz a dolgok természetes lényegéhez, kauzális megnyilvánulásaihoz. Itt sem vagyunk szélről sodort porszemek. Az ember benne van a kauzális kapcsolatok világában, ámde szerepvivő nem egy passzív, hanem egy aktív ember, akinek az említett „alkalmazkodása” is a *maga* cselekvése, amennyiben képes épúgy alkalmazkodni, mint nem alkalmazkodni. A *cselekvő* ember nem ismeri azt a determinizmust, mely őt

mozgatott atomként bekapcsolja egy kauzális világba. Ámde tudja, hogy *ha* cselekedni akar, a kauzálisan meghatározott esemény-láncolatban nem bármikor, bárhogyan, és bármikép kapcsolódhat be, hanem csak megfelelő módon. Ezt fejezi ki a *natura parendo vincitur* elve.

A kauzális világgal szemben, a tények „túlsúlyának” esetében, a cselekvő ember a részleges *engedés* álláspontjára helyezkedik, azaz a kauzális sort, melyet „természetes fejleménynek” mondunk, mindenütt lefolyni engedi — ott, ahol nem áll rendelkezésre hatalom, eszköz, mozgatható valóság-rész.

Az emberi akarat azonban hatalom, szövetkezve éppen a kauzális sornak, a fejlemények elemeinek tudásával. A tudás és akarat kettős szövetsége hozza létre azt a bekapcsolódási pontot, amelyből a technikai cselekvés kiindul.

A technikai norma ezt a ténybeli bekapcsolódási pontot tartalmazza mindenekelőtt, s ez nem más, mint az alkalmas cselekvés *módja*. Ha egy technikai norma áll előttünk, az tartalmában nem egyéb, mint egy *felvilágosítás*: mikép „lehet” a fejleményekbe bekapcsolódnunk. A technikai normának egész más jelleme van, mint azoknak a normáknak, amelyek egészben, vagy részben az értékek világára vannak tekintettel, tehát más, mint a tiszta értéknorma, avagy más, mint az instrumentális norma.

A technikai norma mindenekelőtt hipotetikus jellegű *a maga egészében*: ha ilyenek és ilyenek a ténybeli körülmények, ezt *kell* tenned — *ez a kell* azonban már nem emberi választáson alapul, hanem kényszerűségen (tehát Müssen és nem Sollen). Lehet-e ily alapon normáról beszélnünk, tehát cselekvési — követendő — szabályról? Kétségtelenül itt a norma, a szabály mögött valaminő kényszer van, valaminő muszáj, tehát arra az álláspontra helyezkedhetünk, hogy ahol muszájról van szó (*természetes* és nem emberi „kényszerről”), ott már nincs is szó akaratról, hanem egyszerűen kényszerről, *ahol az akaratnak el kell hallgatnia*. Ha az akaratnak el kell hallgatnia, akkor nem kell szabály az akarat számára; ahol nem az akarat viszi a szót, hanem az akarat mintegy csak „nézi” a kauzális sort, a fejleményeket, ott a normának



semmi értelme nincs. A norma egyszerűen feleslegessé válik, el kell némulnia. Ily alapon kiindulva a természetes (nem-emberi) kényszer világában csak *látszólag* szerepelhet valaminő norma-árnykép, amely talán szerepelni akar, de nincs szerepe, sűgő, akinek szavára színészek nem hallgatnak, mert nincsenek is színészek. Tehát a „technikai norma“ ily módon nem más, mint *contradictio in adjecto*. Ott, ahol tisztán technikáról van szó, *már* nincs is norma, csak *kényszerű* cselekvés van és nem *szabály-követte* cselekvés.

Bárminő meggyőzőnek látszik is ez az okoskodás, mely ismét, mint annyiszor, egy neokantiánus „két világ“ szétesésére épül fel (ahol érték és valóság szinte nem is találkozhatnak), amaz érvelés hiányos gondolatláncolaton halad végig.

„Technikai norma“ van, az nem *contradictio in adjecto*. Amidőn azt mondtuk ugyanis, hogy a kauzális láncolatban lepergő események, az akarattól érinthetetlen „fejlemény“ áll előttünk, avagy ha nem időileg „fejleményről“ beszélünk, hanem egyszerűen, ténystrukturális értelemben „adottságról“, *akkor is van az akaratnak szabálya*, az t. i., hogy itt tartózkodnia *kell* egy hiú erőfeszítéstől, *el kell* tekintenie meddő beavatkozásoktól s ez éppen az „alkalmazkodás“, mely a technikai álláspontnak megfelel. Így tehát a norma *ismét az akarathoz fordul*, ha negatív is, tehát valóban normáról lehet beszélnünk.

Ámde van egy más mozzanat is a technikai „alkalmazkodáson“ belül s ez az ember rendelkezésére álló technikai (kauzális) tudásból eredő hatalom. Ez a „tudás“, a technikai ismeret az, amely megnyitja a lehetőségét a kauzális kapcsolatok kombinálásának, azaz a természet járásába való beavatkozásnak. „*Est modus in rebus*“. A technikai szabály tehát nem az „*ezt vagy azt tedd*“ szabály tartalmával fog megjelenni, hanem a *módozatok* fogják kitenni a tartalmát; tehát formulája ez: *ha* ezt tenni óhajtod, *így kell* (muszáj) azt tenned.

A technikai norma ily alapon *módozati-norma* lesz. Nem a kellőség, a magas eszmény mozgatja, hanem a szükség. Nem kategorikus egyik ízében sem, hanem hipotetikus: *ha* ezt akarod, *így kell* (muszáj) akarnod. Ez éppen a technikai norma

sajátossága. Ez az akarathoz is szól: nem szabad *másképp akarnod* a dolgot.

Ennyiben mondtuk a technikai normát normának is és egyben „felvilágosításnak“. Felvilágosításról van szó annyiban, amennyiben a norma felállítása mögött, annak alapján tulajdonképp a technikai *ismereteket* találjuk, azaz az oly tudást, mely technikai értelemben hatalom.

Látható egyben, hogy az értékre tekintő (tisztá és instrumentális) normák elsősorban az akarathoz szólnak, a technikai normák elsősorban az értelemhez, s csak másodsorban szólnak az akarathoz. Az első és második sorban hol az egyiket, hol a másikat találjuk elől. Az emberi *személyben* azonban együtt vannak akarat és értelem, a norma végül is mindig „személynek“ szól. Nem lehet tehát kifogásunk az ellen, hogy egy norma nem elsősorban az akaratnak szól; szólhat az értelemnek is, mely az emberi személyben találkozik az akarral.

Ami a technikai norma *negatív* jellegét illeti, itt nem pusztá hiányt látunk, hanem amidőn pl. az „okos kivárás“ politikájára utalunk, azaz a „fejleményekbe való okos bekapcsolódásra“, tulajdonképp *a technikai norma a cselekvés külső lefolyására nézve lesz negatív*: nem cselekszik a normacímzett célszerűtlen, időszzerűtlen vagy meddő dolgot. Ámde amaz okos „alkalmazkodás“ bent, a cselekvő szellemi alkataban, *a belső cselekvések egész sorát fogja létrehozni*, az illető lelki berendezésének sajátos, belső kultúráját, s itt — pl. az időpontbeli „kivárás“ esetén — a morális, belső erők egész sorát (önfegyelem stb.) kell mozgósítva tartani.

Mikor technikai állásponton vagyunk, *belsőleg* akkor is morális folyamatokat tartunk ébren önmagunkban. Innen van, hogy a pusztán technikai ember is „belsőleg morális“, amit — kivált önfegyelemben — leggyakrabban éppen a technikai ember mutat fel. Sajátos összeesés ez. Kint található a dolgok „természetéből“ eredő *kényszer* világa, ugyanakkor bent az emberben moralitás van, mely nem teljes ugyan, de élénk, mozgalmas, önfegyelmezett világ az. Ez az ember sorsa. Mikor lemondásról van szó a kényszer világával szemben, bent akkor sem a gyengeség ver tanyát, sőt akkor is a



morális erő birodalma tárul elénk, mert a lemondásban, az önszabályozásban is van erő.

A technikai norma „követendőségéből” nem szabad fegyvert kovácsolni pusztá hajlamoknak való liberalitás, „engedékenység” számára, mely szerint valamiről elmondjuk, „az emberi természet számára lehetetlen”. Az ember öntermészetének hajlításában meg kell próbálnunk — a lehetetlent is. Itt is megtartjuk az elveket. Pregnánsan fejezi ki a helyes álláspontot Schütz A.: „A mélyebb lelkiismeret minden korban azt tanítja, hogy az elvi téren az engedékenység *látszólag irgalom*, legmélyén azonban *kegyetlenség*: az embert odadobja alsóbb szenvedélyeinek és szeszélyeinek és ezzel ézt az alsó természetet védtelenül kiszolgáltatja kielégíthetetlen ösztönvilág közös sorsának, a züllésnek és pusztulásnak. Az emberben ugyanis olthatatlanul él az elvek és eszmények igénye s ez a mélyebb, mert értékesebb felének természetszerű életigénye”.<sup>1</sup> A technikai norma nem kíméletet követel az alsóbbrendű életregió számára, mert az pusztán van, mert az természetszerű, vagy annak vélik. A technikai norma is egy, sajátos életheroizmus: saját erőnk számontartása, okvetlenkedés kikapcsolása, önuralom.

A tiszta értéknormákkal szemben a másik póluson állunk, midőn a technikai *kényszerűség* következményeit vizsgáljuk. Itt is görögök a mestereink. Platon volt az, ki felnyitotta az emberiség szemét a tiszta, örök értékek irányában, s lehetővé tette a tiszta értéknormák felállítását. De ott a másik pólus: a dolgok természetéből származó, technikailag szükséges kényszer! Ez ismét sajátos *belső magatartást* tesz szükségessé. Ennek a belső magatartásnak formáira a sztoikusok mutattak rá! Míg tehát a belső cselekvés „értékoldalát” Platon tárta fel, a sztoikusok a cselekvés „technikai oldalának” morális következményeit tárták fel. Ismét oly érték a görög kultúrában, mely tanításukat évezredes perspektívában elpusztíthatatlanná teszi.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *A házasság*. 1933. 120. l.

<sup>2</sup> Az amerikai kultúra az, melynek jellemét úgy fejezhetnők ki: lehetségesek benne technikai, azaz sztoikus erények a platonizmus tagadásával.

Még egy szempontot kell különösen szemeink előtt tartanunk. Meg kell világítanunk, mit *nem* tartalmaz a technikai norma. *Nem tartalmaz könnyű beletörődést a változtathatatlanba.* Nem mondja azt, hogy az ember csak „nézze“ a kauzális sort, a fejleményeket. Nem ösztönöz arra, hogy teljes morális erőkészletünket ne érvényesítsük, azaz ne is tegyünk heroikus erőfeszítéseket. Könnyű a technikai normát félreérteni, úgy hogy a közömbös légység, a *laissez faire* álláspontot foglaljuk el.

A normaelméletnek nincs oka elhallgatni a technikai normákat, a természeti kényszer világát, de nem is feladata valakit lebeszélni a kísérletekről, a maximális erő kifejtés heroizmusáról. Sőt utalnunk kell arra, hogy a „lehetetlen“ sokszor lehetséges, *credo quia absurdum.* Kauzális tudásunk, emberek lévén, sohasem teljes. Ezért óvnunk kell attól a *fel-tételezéstől*, hogy valami máris kényszer, ha annak látja kauzális tudásunk. A morális erő primátusa minden normalológia első tétele. Még egy reflexiót körtevényeket illetőleg. Vessünk egy pillantást két korhangulatra.

A 19. század technikai habitusával sztoikus erények jártak együtt. Szigorú gazdasági-üzleti racionalizmus lett uralkodóvá, ami a vágyak mérséklésével járt együtt: önuralom. Szembenállt az ál-gentry hetyke életnézetével, s itt, egy összehasonlítás jól mutatja, minő szigorú az üzleti morál, pontos, kiszámított benne minden életmozzanat. Azonban a gazdasági racionalizmus egyben sztoikusán rideg, determinista hajlamú és minden magasabb lendület nélkül való, „polgári“ jellegű. Nincs benne igazi heroizmus, azaz magas értékek előtt való elszánt hódolat. Az u. n. szabad verseny sem valóminő heroikus verseny valamiért, hanem verseny egymással szemben, a verseny-perspektíva szűk. Az egész kor lázasan alkotó — hiszen megjelentek, szinte egyszerre, a nagy tömegek a történet színpadán, megjelent a nagy Quantum, a nagy szám, — de a kvantitatív munka mellett az életformák kicsiny méretre szabott, lemondással és alkalmazkodással teljes életformák lettek, ahol már nem vált izgatóvá az ember metafizikai beágyazottsága: a Vallás kérdése. A Technika



bálványán áldozó emberek száma nőtt s — a kielégülés nem következett be.

Ennek kétségtelenül az az oka, hogy a sztoikus erények nem tartják ébren a nagy emberi erényeket, nem nyugtatják meg az emberi lélek legmélyét. A munka erényei csak akkor önmegnyugtatók, ha nem a gazdasági sikerhez mérjük, hanem a lélek nagy áldozataihoz, a megújulást váró lélek nagy problémafeszültségeihez. A sztoikus-technikai lélek és életfelfogás benne van az anyag szükségyszerűségeiben; alkotásának szempontja mögött ott van a megalkuvó, anyaggal szemben kompromisszumos szellem: a pusztán „számító” ember „réális” életattitűdje.

Ime, hiányok találhatók. A Technika nem töltheti be az életet. Ámde nem kell jelentőségét lesodorni onnan, ahol jelentősége mégis csak van: a munka területéről.

Az ember meghatványozta kauzális-racionalista képességeit: anyagban megteremtette a Gépet, társadalomban a gépies Üzemet. Ez ma az Übermensch; mint J. Bergmann<sup>1</sup> megjegyezte: „Nietzsche *Übermensch*-e, a 19. század egyik legnagyobb eszméje, e században tényleg megpillantotta a világot. Ez a gépi értelemben megszélesült és megnagyobbodott, megfinomult és erőssé vált ember, ember mesterséges érzéki szervekkel és az istenek tüzes karjaival“. De a Gép már nem az Emberrel együtt, hanem az ember helyett lett *Übermensch*. Az ember önmaga racionális mását alkotta meg a Gépben, azonban maga is Géppé vált, annak szolgájává. „El lehet mondani, a gép szétrombolta a specifikusan emberit... szolgál a gépnek, a föld ezen új fejedelmének“.

Az ily életbeállítódás sem azért következett be, mert akartuk, hanem a tények, a tömegek rákényszerítettek a tömegmunkára: az ember csak engedett.

A magas kultúrának mindig két eleme van: annak tudása, hogy mit kell megalkotni és hogy — mit kell elviselni. A sztoicizmus ez utóbbi iránt való életérzést nevelte és folytatta a munkát bámulatos arányokban a kereszténység. A modern kultúra kizárólag az alkotásra vetette magát — e téren

<sup>1</sup> *Der Geist des 19. Jahrhunderts*. 1922. 43. 1.

sztoikus véna *is* lüktet benne, *mikor* alkot, de nem ismeri el lényegében a Sorsot, melyhez alkalmazkodva, túrnie is kell azt, s megtanítani egyben a tömegeket, hogy a sorsban van valami, amit *elviselni* heroizmus, maga is tett. Sőt a kereszténység odáig tudott hatolni, hogy a szenvedés *szeretetét* is megtanultatta. Ma is mondja egy író: „Csak egy heroizmus van a világon: úgy látni a világot, ahogy van — és szeretni azt”.

Van ebben egy helyes hangsúlyozás, de van egy hiány is. A szeretetnek nemcsak odáig kell emelkednie — már ez is hatalmas emelkedés, — hogy szeretjük az embert, a világot, amint van. Sőt ezen felül következik a szeretet egy új síkja: a helyett, hogy magunkat szeretnők, szeretjük igazi, áldozatos heroizmussal az isteni értékeket. Ha egy norma kerül elénk, ebből nem elsősorban a Világ csendül ki, hanem az, ami e fölött van, az Érték, az Isteni gondolata. A norma nem a Földhöz, vagy az Emberiséghez köti az ember sorsát, hanem az értékekhez. E felé fordul minden, ez belső rendeltetésünk és lényegünk.



MÁSODIK KÖNYV

**A TÁRSADALOMFILOZÓFIA TÁRGYA  
ÉS MÓDSZEREI.**





## 1. A társadalomfilozófiai problémák jellege és aktualitása.

Benne élvén szükségkép a társadalomban, naponként találkozunk oly kérdésekkel, melyekre akarva vagy akaratlanul is választ kell adnunk: ezek szüntelen jelentkező szociális kérdések. A köztudat arra indít, hogy ezekkel foglalkozunk, gyakorlati szükségből. Nem emelkedik ki azonban a mai köztudatban az, hogy szociális kérdések terén sohasem *csak* célszerűségi (gyakorlati) állásfoglalásaink vannak, hanem ezek az állásfoglalások *szükségkép elviek*, azaz társadalomfilozófiaiak is. Alig vesszük észre azt a pontot, ahol a szociális-gyakorlati kérdés szükségkép — korán — átfordul elvi térre. Egy-két példa kapcsán rávilágítunk ily fordulópontra, hogy azonnal lássuk a társadalomfilozófiai kérdés jellegét és lássuk, hogy a társadalomfilozófia nem élettől elzárt gondolatrendszer, ami mellett érdektelenül haladhatunk el, hanem ellenkezőleg, szüntelenül aktuális kérdésekből áll, amelyekkel való foglalkozás elől kitérni nem lehet.

Mindenek előtt *értékitéletekkel* találkozunk a társadalom összállapotát illetőleg, állításokkal és ellenérvekkel; pl. a „béke“ mindig jobb, mint a háború; avagy kár, hogy osztályharcok vannak, *hiszen* az „osztályszempontoknak“ egykor el kell tűnniök, s „osztálynélküli“ társadalom lesz az üdvös állapot; avagy: kár hogy vannak még arisztokratikus intézmények, *hiszen* kétségbe nem vonható a demokratikus fejlődés üdvös volta stb. Ily értékvélemények ritkán alapulnak tudatos probléma-feltevésen, mintegy gondolkozási kliséink vannak s ezek szerint fogjuk fel a dolgokat, így ítélünk. A társadalmat *ad hoc* látjuk elégtelen berendezésűnek, konkrét hiányt érzünk és hallgatólag azonnal az „egész“ társadalmat bíráljuk, más szóval bíráljuk annak felépítését, szerkezeti

elveit. Mindennapos jelenség az, hogy a részről az egészre<sup>1</sup> siklunk át, azaz egy konkrét hiba láttán a társadalmat, vagy a rendszert érintjük bírálatunkkal.

Mindig más és más az az „egész“, amelyhez a konkrét bajt viszonyítjuk. Más tehát egy „egész“ állam esetében a békeszínvonal és más a háborús erőkoncentráció színvonala. Levonhatunk egy tételt: a konkrét észrevétel a társadalom bírálatában attól fog függeni, vajjon minő a társadalom igénybevétele, funkcionális színvonala? Bizonyos szegénységet pl. békében „már elviselhetetlennek“ mondanak, s ugyanazt háború közepett „még elviselhetőnek“ lehet mondani, mert a vonatkoztatási pont, az egész, melyet ítéletünkben szem előtt tartunk, függ a funkcionális igénybevétel színvonalától. Így tehát a „normális“ fogalma is igen ingadozó lesz. Ezen a ponton a társadalom és az organizmus hasonlók: az egész tulajdonképpen nincs eleve megadva, s csak látszólag van előttünk valaminő átlagosság képe, valami normalitás és ez körülíratlan marad, keressük tehát azt, amihez viszonyítunk.

Az a körülmény, hogy a részről az egészre könnyedén térünk át, úgy hogy fel sem tűnik, minő súlyos probléma merül fel, mutatja bizonyos, helyes kiértékelését annak, hogy a társadalomban a részt nem tudjuk különválasztani az egésztől, egy konkrét baj valóban a legtöbbször az egész társadalom kérdéséhez vezet. A társadalmat bizonyos szerveség képében gondoljuk el, szoros és sokoldalú összefüggésnek fogjuk fel. Előző példáink egyike sem mutatja, hogy módunkban van könnyű következtetések levonása. Első volt a béke értékesége a háborúval szemben. Miért gondoljuk el ezt így? Mert a háborúról azt tartjuk, hogy káros, hiszen szétszakítja az em-

<sup>1</sup> Felfigyelhetünk a „rész“ és „egész“ ily kérdéseire. Ha azt mondom, valaki félfülére nem hall, ez részleges baj lesz, ama hiba nem az „egész“ szervezet funkcióképességét érinti s ha a másik hallószerve megbetegedik, most már az „egész“ szervezet zavarát jelenti az előbbi szerv bénulása. Ily részleges baj pl. egy hadsereg zilált állapota (III. Napoleon kora); belpolitikai hadsereggént még jó az ily haderő, sőt alkalmas kisebb támadás elhárítására is, de nagyobb támadást (1871) nem tud kivédeni. A 16.—17. századi Habsburg pénzügyigazgatás jó egy békebeli vegetálásra, de már alkalmatlanná teszi az államot a török elleni támadásra, sőt olykor a legszükségesebb védelemre is.



beri társadalmakat, a béke viszont összekapcsolja. A történelem ellenkező esetekre bőven utal. A kalandozó magyar becsapások a német birodalom belső összetartását emelték, külső ellenség támadása megszüntet sok belviszályt, a háború összekovácsol szétszakadni készülő államrészeket. Mindenesetre valószínű történetünk ugyanaz időszakában, hogy a nem törzsfők által vezetett kalandozó csapatok vezérei hazatérve, külön hatalmi pozíciót vindikáltak maguknak s a törzsi összetartást bontogatták, úgy hogy már a kalandozások megindították a törzsszervezet bomlását. Azt is látjuk, hogy az u. n. béke nem tiszta összhang, felekezeti és pártküzdelmek folynak, gazdasági verseny dül és rombol, művészi és tudományos divergenciák robbannak ki. A béke és harc határai nem egyszer elmosódnak, alig vehető észre ellentétük. Nem minden békeállapot jó, néha melegágya a lanya erő kifejtésnek, dekadenciának (római császárság kora). Látható, hogy tudományos problémafeltevésben még az ily egyszerűnek látszó kérdés: a béke értékes volta sem bizonyul könnyen megoldhatónak. Nem vonjuk kétségbe a béke értékét, csak kiemeltük, hogy indokolása igen bonyolult, és sokszor kétséges. Így van ez az u. n. osztályharc kérdésénél is. Az az ómarxista elképzelés, hogy a hibás osztály egyszer kikapcsolódik s egy egészséges társadalom „egyosztályú” lesz, nem egyéb primitív fel fogásnál.

A társadalmi kérdés boncolásánál sohasem maradunk a puszta résznél, hanem az egész problémájára térünk s az egész nem mondhatjuk adottságnak, fátumnak, hanem feladatnak. A társadalom egészét alakíthatónak tartjuk, ennek *ideálját* keressük meg. Így társadalomfilozófiában mindig valamely, alakítható társadalomegészet egy keresett vagy felvett „*egészideálhoz*”, azaz *szerkezetideálhoz viszonyítunk*.

## 2. A társadalomfilozófia tagozódása.

A társadalomfilozófiai problémáknak kétféle neme van előttünk:

A. I. Vannak kérdések, melyek valaminek a lényegére, műveltára vonatkoznak, pl. „mi” a társadalom, mi a nemzet,

mi az állam, mi a társadalmi rend, mi a szervezet stb. Ezeknek a mivolta a szociológiában is kérdés tárgya, de e kérdések voltaképp korábban kezdődnek, már a társadalomfilozófiában. Az ily kérdéseket mondjuk lényegtani (usiológiai) kérdéseknek. Rendesen egy-egy definícióban jut a lényeg kifejezésre, tömören és mindig hiányosan. De mért kell ezeknek a lényegre vonatkozó kérdéseknek ép társadalomfilozófia fórumán kezdődniök, avagy ha de facto másutt kezdődtek, mért kell filozófiai síkon befejeztetniök? Tapasztalható, hogy egy-egy speciális tudományszak megelégszik oly, gyakorlati és vázlatos meghatározásokkal, melyek az ő számára elégségesek, vagy pedig nem is törekszik „komoly” meghatározásokra egyáltalán. Naponként beszélünk pl. társadalmi szervezésről s úgy a szociológia, mint a szociálpolitika megelégszik a köznyelv jelentéstartalmának felszínre hozatalával (pl. szervezés a szervezendő részek pontos *összeműködésének* megállapítása, avagy: szervezés a részek rendje). Hogy mi a szervezés „általában”, annak megállapítása a gyakorlat emberétől szinte platoni attitűdöt kíván, mely attitűd a lényeg mélységeinek feltárására törekszik. A társadalomfilozófus pl. a szervezés „lényegére” nézve megállapítja, hogy az a társas alakulatban, szociális egységben meghatározatlan *céloknak* meghatározott *célra* való redukálása, s a szervezés maximális esetében „egy célhoz való rendelés, monotelizálás”.

Mondanunk sem kell, hogy az ilyenmű lényegtani vizsgálatok nem csoportosíthatók együvé, nem zárhatók el a tudomány egy külön rekeszébe, hanem végigvonulnak a vizsgálódásnak csaknem minden útvonalán, egy szakdiszciplína minden állomásain. Platon fizikai hasonlatával szólva, ahol árnyékot látunk megjelenni, nemcsak az árnyékkörrajzot figyeljük meg, hanem a fényforrást is kipuhatoljuk, s a dolgokat szemben a fénnel figyeljük meg. Nem szabad az ily lényegre vonatkozó vizsgálatot ad hoc felmerülő kérdéseknek tartanunk és csak futtában oldani meg.

Ezzel az állásponttal, mely szerint vannak külön lényegkutatások és nincs *külön* ily része a társadalomfilozófiának, vagy a szociológiának, elkerülhetünk egy könnyen felmerülő félreértést. Ha csak a társadalomfilozófiában volna szó lé-



nyegrői, akkor az egyes társadalmi tudományok csak erre támaszkodhatnánk, lényegre vonatkozó ismeretük kölcsönvett birtok volna. Erről nem lehet szó, mert minden tudomány kutatja a tárgykörébe vágó lényeges mozzanatokat, mindazonáltal nem jelenti ez azt, hogy e munkáját egy szaktudomány külön a maga területén be is végezheti. Külön egy szaktudomány szempontjából nézett „lényeg“ minden valószínűség szerint egyoldalú lesz. A szakdiszciplínák hajlanak a tudományos tiltó vámhatárok rendszerére, s már idegenbe kalandozásról beszélnek, ha csak a szomszédos területre is átpillantanak. Az államtan művelője óvakodik pl. attól, hogy lélektani területre lépjen, holott van ily kérdése, pl. a „köz-akarató“. Egyes szaktudomány csak a maga szempontjából vet, jó esetben, reflektorfényt egy tárgyra, de valami mindig kimarad, ami csak akkor merül felszínre, ha kiemelkedünk a szaktudományi nézőpont korlátozottságából. Kell tehát egy közös fórum. Vegyük pl. a nemzet fogalmát; foglalkozik vele az államtan, de a nemzetgazdaságtan is, a statisztika, avagy szélesebben a leíró társadalomtan (szociografia), a történetfilozófia, a néplélektan, jogszociológia stb. Minde tudományok a maguk szempontjából keresik meg a nemzet „lényegét“, s nem kifogásolhatjuk ezt; ám akkor igen, ha a speciális megoldások a lényegre irányuló kutató munkát korán befejezettek tüntetik fel. Kell, ime egy közös fórum, ahol minden részleges vizsgálat találkozhat s ez a társadalomfilozófia. Itt persze nem holmi „egyeztetés“, a szürke átlag lesz a célunk, nem pusztá revízió folyik le, hanem mintegy a per újrafelvétele. Elismerjük, hogy ez az állapot a kutatómunka megkettőződésére fog vezetni, ami munkaökonómiaailag aligha kívánatos, azonban a tényállás azt mutatja, hogy ama megkettőződés el nem kerülhető. Inkább kettős munka folyjék, mintsem korán megnyugodjunk valaminő hibás, vagy hiányos megoldásban. Úgy véljük, hogy a legfejlettebb társadalomtudomány, a közgazdaságtan érzi leginkább, mennyire ingadozó számos fogalma, amely szélesebb területen volna megvizsgálendő, mint aminő az övé, s a kutatás csak akkor válnék valóban termékeny. A gazdaságfilozófia érzékeny

hiány, pótlékai alig jelentenek ez idő szerint komoly értékeket.<sup>1</sup>

A filozófia feladata mindig az Egésznek elvileg egyetememes kutatása, s így nem lehet kétséges, hogy a lényegtani kutatás, bárhol induljon is meg, végeredményében oly diszciplinában nyerjen betetőzést, amely az Egészre van tekintettel és így filozófia a neve. A filozófia sohasem törekszik kisajátítani a lényegre való kutatásokat, meghagyja a szakdiszciplinák jogát, de maga fenn is tartja azt a jogot, hogy minden részleges szempontú kutatást átvizsgáljon az egész szempontjából. Éppen így létesül tudományok között az olyannyira kíváncsatos eleven kölcsönhatás.

A természetszerűleg szétszórt lényeg-kutatás vezetett arra, hogy a lényegtan (speciális usiológia) nem vált részévé sem a társadalomfilozófiának, sem más szaktudománynak. Mindamellett önálló *problémanemről* van szó.

II. Lássunk egy példát arra nézve, hogy minő perspektíva kell „a társadalom” mivoltának, lényegének megállapításához. A kérdést itt vázlatosan tartjuk, mert minden oldalról azt csak szélesebb terjedelemben világíthatnók meg. A szociológiákban szereplő társadalom-fogalom rendszerint nem eléggé általános, miután egy-egy sajátos jellegű társas alakulat testére van szabva, legtöbbször a nemzetre; általában közel áll a társadalom fogalma a szervezethez s így vizsgálaton kívül maradnak a „szervezetlen alakulatok” (tömeg, közönység stb.), a szétfolyó képletek, múltó és amorf alakulások, holt mindezek „társas” alakulások, tehát a meghatározásnak elegendő tágnak kell lennie, hogy a szervesetlen alakulatokra is kiterjedhessen. Kétféle definíció-síkot tartunk szemünk előtt:<sup>2</sup> 1. az *általános szociológia* általában a társadalom határozmányait állapítja meg, melyek tehát mindennemű társas egység és laza alakulás közös vonásai. Itt kiemeljük, tipizálásról még nincsen szó. A társadalom általános fogalma ezt még nem tartalmazhatja. Viszont: 2. a *társadalmi morfológia* az egyes társas életegységek (család, nemzet, állam, szerveze-

<sup>1</sup> Ld. Theo Surányi Unger: *Geschichte der Wirtschaftsphilosophie*, 1931.

<sup>2</sup> V. ö. Dékány: *A társadalom mint ideáltípus és a társadalmi morfológia problémája*. Társadalomtudomány. 1928. 52—61. lk.



tek, tömeg, közönség stb.) sajátos jellegét tipizálva állapítja meg, vizsgálja mintegy a társadalmi élet csomópontjainak relatíve egész életberendezését, funkcióját, helyzetét stb. A most említett kétféle sík összezavarása a jelen kutatás számos zavarának fő forrása.

De lehetséges-e oly lényegmeghatározásra akadni, mely mind a különböző egységek, alakulatok közös lényegét tartalmazza, akár egy egyesületről, nemzetről, akár közönségről, tömegről, cégről vagy államról stb. szól a meghatározás? Egy formula nem semmitmondóvá válik-e ezzel a tágassággal? Nézetünk szerint a lényegnek mindenütt ki kell csillannia s ez az, hogy a társadalom emberek közötti, „életösszefüggés“. Még a csoport fogalma sem kifejező, mert van alakulat, mely oly laza, hogy bajosan mondható csoportnak. Ime pl. a „közönség“ szétszórt csoport (pl. egy író, Szt. Ágoston „közönsége“), mely időben is széteshetik: a mai és elmúlt nemzedékek egy író közönsége lehetnek; azonban egy vonalon az „életösszefüggés“ (emberek között) itt is meglehet. Emberek egy író felé fordulnak, többé-kevésbbé állandóan érdeklődnek iránta, egyirányú lelki visszhang, fogékonyság van bennük. Bárminő eltérő is egy nemzet, egyház, társulat stb., mindenütt a lényeg az, hogy bizonyos életösszefüggés van emberek között. Leglazább alakulat a tömeg, mely hirtelen összekerült halmaz, mégis megindult benne az életösszefüggés, közösen sóvárog az egész csoport egy tömegvezető után, egy szenzáció nyugozta le az egyeseket s billentette ki „egyéni“ tudatösszefüggésükből, lelki multjukból s ezzel élményeik szorosabb logikájából. Mindezen példákban nem érdekelt még bennünket sem az életösszefüggés minősége, sem intenzitása, sem állandósága, elég volt az, hogy van valaminő életösszefüggés, mely lehet célközösség, lehet együttlaks, lehet munkaközösség stb. A lényeg az életösszefüggés elemi ténye, valaminő formája. A szokásos társadalom-meghatározásokból éppen a lazább és múlóbb egységek, szervezetlen alakulatok esnek ki, a történet névtelen katonáié, kiknek sírjuk jeltelen, holott tudjuk, azok állandóan munkában vannak és szerepük végösszegben nagy. A kutatás az utolsó időkig a hivatalosan regisztrálható, körülfogható, saját nevükön nyilvánosan sze-

replő „szervezetekkel“ foglalkozott s elkerülte a figyelem a „homályos“, anonim alakulatokat, melyek nézetünk szerint a finomabb, szellemi munkát (a személyiség és az értékelés formálását) végzik.<sup>1</sup> A finom „szövettni“ állomány (Schäffle szavaival) a társadalomban ma is meglehetősen ismeretlen; és ha társadalmi „histológia“ kiépítése túlságos biológiai analogizálást hozott is magával, amaz irány végre is egy felderítendő, — és nehezen figyelhető — területre figyelmeztetett. A társadalmat mozgalmas, élő egységek hatják át, nem szálak, szövetek, hanem akcióközpontok, melyek az értékítéletek, meggyőződések, érzületek, általában a szellemi élet áramát tartják virulenciában. Eze ép az „alakatlan“ képződmények (Gebilde), működésük közben nem fejlesztenek ki szükségkép különleges „szerveket“, tehát *szervetlen* alakulatoknak nevezhetők; némelyikük „szervezetcsírának“ mondható. Ime, ezeket is a társadalom lényegéhez tartozónak kell felfognunk és a társadalom lényegének meghatározásában az őket megillető helyet kell számukra biztosítanunk. Míg régebben a *szervezetek* (organizációk), társulatok, állam stb. voltak a kutatás homlokterében, addig ma az anonim alakulások jelentőségére is ráeszmélünk. Végül a csak történeti távlatban megfogható, nagyméretű „közösségek“ — nemzet, kultúrkör — is erősebb figyelembe kerültek. A mult század „organikus elméletei“ beidegeztették azt a nézőpontot, hogy szerves kapcsolódást keressünk mindenütt — s ez ma is Spann és iskolájának sajátossága. Az a morfológiai irányzat, melyre mi utaltunk, empirikusabb, előítéletmentesebb, a társadalmat — ha nem az — sem individualisztikus halmaznak, sem szilárd szerves egységnek nem láthatja. Nem látjuk bele a „nemzet“ szervezesebb

<sup>1</sup> E sorok írója ép az elhanyagolt területet vette munkába. V. ö. Tömeglélektani erők a hadseregben. M. Figyelő, 1916. Tételek és paradoxonok a közvélemény problémájához. Társ. tud. 1921. A közvélemény erővesztésének okai a modern társadalmakban. Bp. Szemle, 1926. A közönség problémája. Társ. tud. 1926. Közönség és közösség. U. o. 1927. A politikai pártok állambölcelete. U. o. 1924. A polit. pártok típusai. U. o. 1925. A társadalmi „osztály“ jelene és jövője. Bp. Szemle. 1928. A marxista osztályelmélet bírálatához. Társ. tud. 1927. Társadalmi felemelkedés. Bp. Szemle. 1933.



egységének képét a társadalomba: ez többféle arculatot mutat, tehát feladatnak csak annyi, hogy mindent meglássunk, ami van, ami él és szerepel az alakulatok sorában. Ezért szükséges számunkra egy megfelelően tágabb lényegmeghatározás. Észrevehető, hogy a lényeg körüli vita kihat egy tudomány egész programjára. Fontos tehát, hogy a lényeg helyes formában álljon előttünk.

Még csak arra utalunk, hogy a nyelvhasználat is útjában áll sokszor a lényeg megtalálásának. Igen zavaros a „szervezet” szó tartalma: ez lehet organikus (természetes) és organizációs (mesterséges) alakulat. Így a „szervezet”-formával nem jellemezzük a társadalmat. A fenti szervezet mindkét értelme csak egy-egy alakulatfajra utal. De vannak szervezetcsírák, közösségek, közösségkiegészítő alakulatok is (állam), amelyek mind csak mint a maguk sajátos formájában adott tények jönnek számba, és nem emeljük egyiket sem központi tényre: normálalakulattá. A társadalmat úgy vesszük ezernyi alakulatfajában szemügyre, amint az előttünk áll, úgy keressük mindeniknek a lényegét, amint az magában is megérthető, mint többé-kevésbé önálló létező. Már problémánk lényegtani síkján fel kell magunkat vértelnünk bizonyos benső, *monisztikus* látásra ingerlő hajlandóságainkkal szemben, hogy megláthassuk az elfogulatlan vizsgálat útját.

Kétféle monisztikus hajlam él a kutatókban. Egyik a *mechanisztikus monizmus*: a kutató normális társadalmi alakulatnak azokat az alakulatokat tekinti, amelyek organizációk, azaz gépiesen összerendezett szervezetek; minden másnemű alakulatot pedig olyannak tekint, mint amely nem tudott felfejlődni a gépies szervezet színvonalára. Ami nem gépies szervezet, az pártában maradt, töredékes és fejletlen alakulat s a kutató hajlik arra, hogy bár az ilyenek létezését nem is vonja kétségbe, szerepüket kisebbitse, avagy ép az elhanyagolható mennyiségek sorába süllyessze le. Az étatisztikus gondolkodók legtöbbje mechanisztikus monizmus felé hajlik. Nemcsak hogy az összes gépies organizációk lelkes csodálójaként szerepel, hanem ezen belül is csak egy alakulatnak: az államnak tulajdonít — minden téren! — döntő súlyt.

Ellenkező irányú hajlam él az *organicista monizmus* kép-

viselőiben. Mindaz eltörpül szemökben, ami nem nagy és szerves egész. Bárminő társadalmi tényrt keresnek, nyomban azt keresik, hogy a társadalmi organizmusnak minő „szerve“ gyanánt fogható fel, és „hova tartozik“. A szoros bekapcsolt-ságot, a *szerves* egészhez tartozást keresik és követelik minden vonalon. Szerves jellegű társadalmi alakulat többféle van. Az organicista monizmus hívei legtöbbször a nemzetre mutatnak rá; ez szerintök az egyetlen igazi szerves egész. Minden más társadalmi egységnek, alakulatnak csak akkor van fel-fogásuk szerint értelme, ha a nemzet egészének szerves részeként szerepel, pl. szerves része lesz az egyház is a nemzet egészének. A nemzetentúli közösségek iránt érzékük az ily kutatóknak csekély.

Ha pusztán bevezetéskép foglalkoztunk is itt ezen kutatói beállítottságokkal, mely a lényeket már eleve egyetlen irányban keresi, a mechanisztikus és az organicista monizmustól máris jelentjük eltávolodásunkat. Miért? Nem mert minden, avagy csak legfőbb állításuk hamis, hanem azért, mert — akaratlanul bár — mégis eleve szűkkörű látásnak egyengetik az útját.

Lényegtani vizsgálódás elfogulatlanságát leginkább látjuk biztosítva egy *pluralizmus* alapján. Az az egész irányzat, mely most van kialakulóban, s amelynek közel másfél évtizede a társadalmi morfológia nevet adtuk, azon meggyőződésben van, hogy nem lehet a társadalmat szerves és gépies kapcsolatok polaritása közé feszíteni. A társadalom gazdag, sokrétű és variációra hajló; *minden* egységnek megvan a maga sajátos helye, értelme, mégha a gépies és szerves bekapcsoltságon kívül esik is. A pluralizmus irányzata a sokféleséget, a gazdagságot elfogulatlanul látja meg a társadalmi életben. Nem siet egyszerű formulákba szorítani a társas élet egészét. Türelmes a tények gazdagságával szemben.

De óvnunk kell a kutatót attól is, hogy egy pluralizmus mögé kutatói kényelmét rejtse el; hogy ne keressen elvi alapokat; hogy ne törekedjék szigorú rendszerre. Az ilyen álpluralizmus a lényegtani kutatások szétesésére vezetne, végre is magának a lényegtani alapgondolatnak az elsorvadását idézné elő.



B. Új területre lépünk, midőn nem a valóság „lényege” érdekel bennünket, hanem az *érték*. Érték a társadalomban pl. a szervezettség, mert ez az erők kibontakozását, akadálymentességét, tömör fellépését teszi lehetővé belső összehangbáhozataluk folytán. Érték a szabadság, mely az önkifejtő erők egymást bénítása elé tilalomfát állít; érték az igazságosság stb. Mind ezek társadalomfilozófiai, azaz szerkezeti értékek. Ezek kutatása az *értéktani (axiológiai) társadalomfilozófia* feladata, mellyel jelen munkánk foglalkozik. Az élet, a gyakorlat állandó vitakérdéseket vet föl, s a társadalomfilozófia, mint elmélet, ez értékek kritikai rostája után egy rendszerrel válaszol a viták zavaraira. Minden rendszer, emberi síkon, nyílt rendszer; különösen elmondható ma a társadalomfilozófiai értékek rendszeréről. Azonban nem a kezdet a nehéz, hanem a probléma tudatos vállalásának akarása: az elszánt Wille zur Wahrheit.

Mielőtt a társadalomfilozófia értéktani részére átmennénk (erre a III. könyvben térünk rá), s habár jóformán csak tagozódásában (A és B) áll előttünk a társadalomfilozófia, félreértések útját kell elreteszelnünk. E célból sorra vesszük azokat a legfőbb tudományokat, melyekkel szoros kapcsolatbann áll a kutatás, s a melyekkel szemben a társadalomfilozófia kontúrját eleve biztosítanunk kell. Mindenkelőtt tisztáznunk kell a társadalomfilozófia viszonyát a szociológiával szemben.

### 3. Társadalomfilozófia és szociológia.

Olyan társadalomtudományi fejtegetéseket, melyek merőben *általános* jellegűek, gyakran már társadalomfilozófiaiaknak minősítenek. Teljesen bizonytalan útra visz ez a felfogás, mert megoldhatatlan, minő ponton kezdődik az *oly* általánoság, mely sajátja volna a társadalomfilozófiának. Ez, láttuk, *lényeg és érték* vizsgálata a társadalom egészére vonatkozólag. A szociológia ezzel szemben a *tényleges* társas élettegyeségek s életfolyamatok vizsgálata, úgy ahogy azok vannak, előttünk lefolynak. Két különböző síkja ez a vizsgálatnak: az a *kellő*, ez a *való* síkja. Az érték- (és lényeg-) tudomány, ez valóságtudomány.

Világos a helyzet már az általános tudományelmélet alapján, azonban homályos lehet az, hogy hol zavarodik össze a két ismeretfaj — ezt elkerüljük — és hol lehet szó kölcsönhatásról — ezt keressük. Itt van pl. a túlnépesedés kérdése. Vajjon ez szociológiai, avagy társadalomfilozófiai kérdés? Az élelmezési tér szűk volta mindenesetre tény, ámde az élelmezési tér különbözőkép „szűk” aszerint, hogy minő funkcionális színvonalat követelünk a társadalomtól; átnyúlhat tehát a kérdés a társadalomfilozófiai szempontok terére is. A *való* és a *kellő* a társadalom kérdéseiben nem oly egyszerű mint másutt. Senki sem kérdezi, hogyan *kellene* járniok a csillagoknak, minő „legyen” a szabadesés stb., ezek *ténykérdések*; ezek tisztázásán túl a kauzális összefüggés és a természeti törvények terén kielégül érdeklődésünk. A szociológia terén azonban a kauzalitás vonala nem elégít ki, minduntalan átsiklunk a kellőség vonalába, amikor is a társadalomfilozófiába térünk át. Az ily áthatolás vonalát tisztán kell látnunk magunk előtt.

Még tudományelméletileg képzett kutatók is, minő W. Sauer,<sup>1</sup> a két tudomány közti kapcsolat terén zavaros álláspontot foglalnak el. Szerinte a szociológia valóságtudomány, minő a pszichológia, a társadalomfilozófia viszont „normatív vagy értéktudomány”. Egyiknek tárgya — logikailag — „a társadalmi élet lényegének a kutatása”, a másiké „a társadalmi *normák* lényegének a kutatása”, de hozzáteszi, „a valóságban e diszciplinák, munkamódszereik és a kutatások egymásba folynak”(1). A kettő közti kapcsolatból minő előnyök várhatók? „Az anyag *rendszeres* tárgyalása magasabb színvonalra emelkedik a társadalomfilozófia által”, mely „a legfelsőbb törvényszerűségeket dolgozza ki, a *felső rendszeres* egységet hozza létre a leíró(?) szociológia és a nor-

<sup>1</sup> Lehrbuch der Rechts- u. Socialphilosophie. 1929. 106—107. lk. Sauer és M. E. Mayer az egyedüliek a mai jogbölcselek közül, kik kiváló hajlamot mutatnak arra, hogy szélesebb — társadalomfilozófiai — térre tekintsenek jogfilozófiai vizsgálódásuk közben. Törekvéseiket nem hagyhatom említés nélkül, bár műveik nem tartoznak a tudomány hegyesúcsai közé. Jellemző a problémafeltevés *mai állapotára* az, hogy álláspontjuk ingadozó voltát nem érzik.



matív jogfilozófia számára, amelyek különben részvétlenül állnának egymással szemben... Ezen össz-szisztematikai fogózással veti meg a szociológiának, mint tudománynak az alapját“ (sic). Hamis feltevés az, hogy a szociológia — ténylegesen, vagy helyzete szerint szükségképpen — nem rendszeres, tehát csak a társadalomfilozófia lehetne a rendszeresség forrása. Kérdés elsősorban az, hogy *miben* fogja keresni a rendszert egyik is, másik is. Mindkettő lehet (elvileg) rendszeres, és egyiknek rendszere független a másiknak rendszerétől, hiszen a szociológiában a tényismeretek, a társadalomfilozófiában az értékek „rendszeréről“ van szó. Két külön sík ez.<sup>1</sup> Merőben elképzelhetetlen, hogy a (szociológiai) tények rendszeres ismerete nyerne azáltal, hogy a (társadalomfilozófiai) értékeket (és ezzel a belőlük megvalósítható normákat) rendszeresen ismerjük. Mind a kettő a maga területén lehet teljes rendszer. Gyakorlatilag természetesen a rendszer mindkét területen csak feladat, mely felé törekszünk.

Gyakorlatilag a két tudomány kölcsönhatásának más pontjára gondolhatunk. A társadalomfilozófia is beszél kollektív értékhordozókról és érték-„valósító“ társas egységekről; ezeket a szociológia keresi fel számára, de ez nem fog mindenütt a lényegig hatolni, a lényegkutatás a szociológus számára inkább alkalmi ügy, nem legmélyebb hivatása. Azt is feltehetjük, hogy a szociológus bukkan társadalomfilozófiai értékekre („eszmények“); ezt is alkalmilag és nem hivatásból teszi. Az összeműködés ez esetekben tehát pusztán alkalmi.

Az összeműködés *zavaraira* nézve példa a következő. A múlt század végén s a jelen század elején gyakorta fordul elő egy *evolúciós naturalizmus* a szociológiában, mely így

<sup>1</sup> Sauer ezt is látja, még sem kerül el zavarokat; *Soziologie contra Sozialphilosophie*. Jahrbuch für Soziologie. 1926. II. 109. 1. írja: Die Soziologie kann immer nur tatsächliche Normen darstellen; sie kann nicht selbstständig aus sich heraus Normen schaffen, die den tatsächlichen zur Richtschnur und zum Beispiel dienen. Das Tatsächliche kann nicht wiederum von dem Tatsächlichen beurteilt werden; das wäre ein innerer Widerspruch. Wohl kann die Soziologie zu oberen und obersten Gesetzen aufsteigen; aber diese liegen notwendig im Bereich des Tatsächlichen. Sein und Sollen sind logische Gegensätze; auf diesem Gegensatz beruht der andere von Soziologie und Sozialphilosophie.

tette fel a kérdést: tudjuk meg, minő „a társadalmi fejlődés iránya“, mert ez alapon az derül ki, mit *kellene* tenni (sollen), mivel *tartozunk*. Abban, hogy mi *fog* valószínűleg bekövetkezni, csak *valószínű* ténnyt láthatunk, de semminő kötelezettséget még nem érezhetünk. Lehet, hogy valószínű egy katasztrófa, de ez azért még nem kötelező, sőt minden eszközzel küzdünk ellene. Az evolúciós naturalizmus egyrészt azért hibás, mert ténnyt *jósol*, másrészt bár csak tényről van szó, *követeli is* azt, hogy fogadjuk el, a változhatatlanba nyugodjunk bele (fatalizmus). Ilyen a marxista jóslat: a kapitalizmus össze *fog* omlani, fátum ez, akár akarjuk, akár nem, az összeomlás szükségszerű. De mert fátum, elő is „tartozunk“ mozdítani az összeomlást. A muszájból lesz a kellő és az összeomlás *kényszerű* bekövetkezte indokolja, hogy a marxista táborba siessen mindenki. Az ily naturalizmus ma már túlhaladott. A naturalizmus a tények természetes menetére hivatkozik, holott e természetes menet még nem ír elő kötelezőséget, csak ép — esetleges — kényszerűséget hoz magával.<sup>1</sup> De beszédes emléke a fenti eset annak, hogy a szociológia jogtalanul minő erősen behatolt a társadalomfilozófia területére, ahol pedig értékek, kellőségek, normák egyedül jogosan szerepelnek a társadalom szerkezetére vonatkozólag.

Zavarokat hoz jelenleg az „ideáltipikum“ fogalma. Voltaképp nem ideál, azaz érték játszik itt szerepet, hanem valaminő lényegesnek kiemelése, szelekciója. Utaltunk rá,<sup>2</sup> hogy ez elterjedt szó téves mellézköngét tartalmaz. Azt véljük, hogy amidőn valaminek *ideáltipusáról* van szó, egy „ideális“ eset áll előttünk, holott valójában csak egy *extrémítipusról* (tipikus esetről, kifejezett esetről) kellene szólnunk. Valóságvizsgálat közben számos eset-variáns közepett a kiteljesedett formát keressük, ahol legjobban *látható* a „lényeg“ (ami tehát

<sup>1</sup> A technikai normánál merül fel, láttuk, kényszerűség, mely nem „kötelező“, de „követendő“. Amde technikai normák csak az érték-„megvalósítási“ módzatok kérdésében merülnek fel, nem pedig a fejlődés *elvi* kérdéseire nézve; kényszerűség csak a *hogyan*-fejlődés, nem pedig a *merre*-fejlődés tárgyában állhat fenn.

<sup>2</sup> Ld. Az emberi jellem alapformái. 1932. Filoz. Értekezések. Kiadja a M. Filoz. Társ. 5. sz.



együttal még nem tartozik a követendőségek sorába). Az ideáltipikumban nem tűzünk ki magunk elé célt. Egy betegség variáns esetei közt lehet egy ideál-tipikus eset, s e betegség mégsem ideális, nem követendő és óhajtandó. Az ideáltipikum csak akkor fontos, ha leírással foglalkozunk; ekkor t. i. a tényeknek mindjárt kezdetben a „tipikus“ (jellegzetes) alakjaihoz fordulunk, itt kezdjük a leírást, ámde a leírást folytatjuk is — hiszen tények azok is, amelyek nem tipikusak (nem „ideáltipikusak“). Az u. n. „ideáltipikus“ esetek tehát semminő javaslatot (értékre-irányítást) nem tartalmaznak.

A leírásnak tényekre irányuló jellege és a javaslat normatív jellege gyakran összekeveredik a *társadalmi osztályok* kérdésében. A szociológia gyakran követte el azt a hibát, hogy az osztályokat nem írta le tényleges funkcióik szerint, hanem öntudatlanul követelte, hogy *legyen* ilyen és ilyen a normális osztálytagozódás. Ez osztálytagozódás is lehet társadalomfilozófiai feladat. Homályos pont lép közbe, ha a tényleg meglévő osztályokból *kiindulva* követelünk bizonyos osztály-rendet, hierarchiát; tudatosan abszolút értelemben kell ily követelményt felállítani. Ha kívánok, javaslok, fel-emelkedek a meglévő tények síkjáról, s nem a ténysíkhoz igazodom, hanem az ideálishoz, az értékhez, kell tehát ez értéket igazolnom. Ez tisztán társadalomfilozófiai síkra vezeti kérdésünket.

Minden fennálló zavar dacára is azt óhajtjuk, hogy a szociológus és a társadalomfilozófus karöltve dolgozzanak. Kell, hogy a társadalomfilozófus alapos szociológiai képzettségre tegyen szert, mert ha ama filozófus nem ismeri a társadalmat tényleges állapotában, a társadalomfilozófiai értékeket nem tudja vonatkoztatni a társadalmi életre. Spann pl. társadalomfilozófus, ki javaslatokat tesz. Szociológiai ismeretei azonban nem elég bőségesek. Mindent a szervesség szemüvegén át lát, s így nem látja meg kellőképp az egyes szervezetek önálló jellemét, önálló funkciókörét sem, s ezzel — a társadalomfilozófiában — a szabadság jelentőségét sem emeli ki a maga mivoltában.

#### 4. A társadalomfilozófia problémáinak kapcsolódása.

Bizonyos sorozatszerűséget, egymásraépülést találunk a társadalomfilozófiai problémákban.

1. A „*társadalmi axiológia*“ foglalkozik azokkal az értékekkel, melyek feltalálhatók a társadalmi szerkezetben. Ez tisztán értéktani, elvileg elméleti kérdéscsoport. Nincs benne valóságra való vonatkoztatás, tehát nem is mérem amaz értékekhez a meglevő társadalmi valóságot, azaz a társadalmat nem bírálom. Mindenekelőtt a) megállapítom, minő értékek „vannak“, helyesebben melyeket tartjuk jogosaknak, érvényeseknek a társadalmi szerkezetre nézve; ilyen az igazságosság, szabadság. b) Az értékeket rangsorba állítom, pl. a szabadságot *alárendelem* az igazságosságnak. Ha valaki teljes szabadságot nyert, mely korlátot nem ismer, ez igazságtalan lehet, ha ugyanakkor másvalaki jogos szabadságából — „igazságtalanul“ — vesztett. A szabadság tehát épúgy lehet igazságos, mint nem igazságos is. A rangsor mutatja, hogy a szabadság mindig alárendelendő az igazságosságnak, vagyis a szabadság nem legmagasabb érték, nem végső elv. A társadalmi axiológia jórésze igazolásokból áll; azt kutatja, vajjon *érték-e* valóban ez és ez, avagy ha érték, *mennyiben* az; más szóval miként kell egy értéknek más érték alá rendeltetnie.

2. A „*társadalomkritika*“ a már érvényesnek elismert társadalm szerkezeti értékeket veszi alapul és így foglalkozik a valóságnak, t. i. a társadalomnak társadalomfilozófiai értékek *szerint* való bírálatával. Kapcsolatba hozza tehát az értéket a valósággal. Ez is, mint az előbbi diszciplína, még elméleti jellegű, azaz „megállapításokból“ áll. A társadalomkritikának egy tudományos *rendszerére* kell itt gondolnunk, nem valaminő ad hoc megnyilvánuló, értékelő ötletekre.

3. Ezek után következik a *társadalomfilozófiai normák tana*. Most már nemcsak arról van szó, hogy a megismert szerkezeti értékek szerint bírálunk, hanem bele is avatkozunk a valóság állapotába, megkezdjük ennek átalakítását, új irányba hozatalát értékek szerint, azaz megkezdjük az érték-„valósítást“ normák, parancsok, irányelvek felállítására, és célok kitűzése útján. Ez a tan immár gyakorlati irányú, ám-



bár a felmerülő kérdések — társadalom-,filozófiáról“ lévén szó — még mindig „elvek“ körül forognak.

Ime, látható, hogy a társadalomfilozófiának csak egyik része mondható „normatív“ tudománynak, ugyancsak egyik része tisztán axiológiának. Érték- és normatív tudomány *nem esnek össze*, az utóbbi *következik* az előbbiből. A társadalmi axiológiát és a társadalomkritikát (mint rendszert) tulajdonképp elméletnek mondtuk, mert itt csak ítéletalkotásról van szó mindkét esetben, csak ép az ítélet tárgya más; előbb ítélünk az értékeket illetőleg, majd pedig ítélünk a társadalmi valóságot illetőleg. Ott az ítélet tárgya az érték, itt az ítélet tárgya valóság. Más szóval a társadalmi axiológiában az érték az ítélet *tárgya*, a társadalomkritikában az érték a valóság *szempontja*. Hogy a társadalomról értékítéletet mondhassunk, szükségünk van először arra, hogy értékelő szempontunk tisztázott és igazolt legyen. Ámbár gyakorlatban szokásos a reflexiótlan megítélés, t. i. társadalomkritika, mégis úgy áll a dolog, hogy igazában társadalomkritikát nem gyakorolhatunk egy előzetesen kiépített társadalom-axiológiai rendszer nélkül.

Ezekkel az ítéletekben kimerülő tanokkal szemben a társadalmi normák tanát gyakorlati „irányúnak“ kell tartanunk. És mégse mondjuk pusztán alkalmazott tannak, pusztá célszerűségre és ügyességekre kilyukadó diszciplinának. A legmagasabb társadalomfilozófiai normák ugyanis *még csak általános jellegű elvek*, amelyek nem számolnak a társadalom pillanatnyi állásával, érdekeivel, tehát nem esnek a pusztá technikai „lebonyolítás“ szűk szempontja alá. A gyakorlati irány itt csak a normatív probléma *kezdetét* — ép *alapját* — jelenti. A norma fogalma, láttuk, bővebb, tágasabb, s mi sem tévesebb, mint az értéktudományokat egyszerűen egynek venni a normatív tudományokkal.

Értékek alapján, mint már normaelméleti alapvetésünkben láttuk, *igazolást* nyernek a társadalmi normák. A normák azonban eljutnak a valóságkonstelláció kérdéséhez is. Az itt felmerülő két tudományág: a társadalom*politika* és társadalom*technika* már távolabbi következmények, legvégső gyümölcsei a társadalomfilozófiának. Ehhez nem tartoznak hozzá,

nem részek, hanem folyamatok, mint ahogy a gyümölcs nem része a fatörzsnek, hanem életfolyamának eredménye.

Amit itt egyszerű átnézetben törekedtünk világossá tenni, az a gyakorlatban, a mindennapi életben számtalan tévedés és zavar forrása. Elméleti tisztázottságban világos a társadalomkritika és a társadalompolitika különálló volta; a tudományos gyakorlatban a kettő mégis teljesen összefolyik. Közben a társadalompolitikai elveket és rendszabályokat felállítjuk, azonnal „indokoljuk” azok szükségességét előkapott társadalomkritika által. Az ily társadalomkritika nem önálló, hanem merő függeléke, vagy mankója a társadalompolitikának, azaz egy gyakorlati irányú normatív tannak, amely a mankót elveti, mihelyt nincs szüksége reá. Holott láttuk, egy igazi társadalomkritika a *javasolt normáktól függetlenül* fennálló elméleti és kritikai tan; a felszínre hozott normák és tervek csak előmozdítják egy *ad hoc* szükséges kritika elfogultságát.

Amidőn hangsúlyoztuk fennebb a társadalomfilozófiából kinövő problémák fajainak „sorozatszerűségét”, egyben a tudományos feladatok egészséges fejlődésének útját is körvonaloztuk. Mit sem tartunk sajnálatosabbnak, mint azt, hogy az értéktudományok problematikájának késői tudatosulása és kiépülése folytán oly későn jelentkezhet egy *elvyszerű* társadalomkritika, melynek más gyökere nem lehet, mint egy *rendszeres* társadalomfilozófiai értéktan. Csakis így — ez utóbbi hiánya folytán — volt lehetséges az, hogy a társadalmi szerkezet megítélései végsőségek irányában lengtek ki s nem a tudományos igazolás, hanem az egyéni „meggyőződések” ügyének fogták fel a társadalomkritikát. Jellemző végül, hogy mennyire túltengett a *negatív* kritika: a társadalomkritika szóba ez ma is belehangzik, holott elvileg nincs meg benne; a kritika egyben *pozitív* igazolás is. A társadalom mai megítélésének zavarait lényegesen mozdította elő az, hogy csak alkalmilag elővett és gyakorlati tervek árnyékában tengődő társadalomkritikánk volt, mely nem támaszkodhatott értékelvek rendszerére. Lassan így gyökerezett meg egyes részleges bajok feltárásával az, hogy a társadalom egésze, „a rendszer” mindenestől revideálandó, ami mértéktelen túlzásnak meleg-



ágyává lett a társadalompolitikában. Így vált minden labilissá.

## 5. Társadalomfilozófia és jogbölcselet.

Aligha lehetséges e viszony tisztázása az alábbi rendszer ismerete előtt, mindamellett legalább némely vonásban jelezhethetjük a jogbölcselet és társadalomfilozófia viszonyának lehetséges alakjait.<sup>1</sup> Ennek a viszonynak megállapítása és jelzése kiindulhat tudományelméleti alapról, s itt aránylag egyszerű a tényállás. Ha a jog egyike a társadalmi tényleges normáknak, a jogbölcselet a társadalomfilozófiának vagy része lesz, vagy pedig alkalmazott tana. A jogbölcselet azonban, ahogyan ez mint történeti produktum, előttünk áll, szélesebb körű diszciplína, hiszen a jog érvényesül a gyakorlatban, hat is az életre, jelentős az állami életben, azaz a jog *instrumentális* normarendszer, vagyis több, illetőleg más, mint egy *ideális normarendszer*. Ez utóbbi csak igazoló alap a joggal szemben, de talán a „rendszer“ fogalmával is sokat mondunk. Ez a jogban csak következmény lehet, a való életben elégséges az, ha norma-komplexumról beszélünk, s amint a tételes jogtudomány is inkább magyarázza a jogot, mint alkotja, úgy a jogbölcselet is magyarázó jellegűvé válik akaratlanul, alig több, mint a tételes jognak filozófiai magyarázata. Egy tudományelméleti beállítottsággal sohasem tudjuk megfejtetni egy tényleges tudomány arcvonásait. A jogfilozófia meglevő irányzata egyszerűen történeti fejlemény, és itt nincs szó arról, hogy egy elméleti konstrukció kedvéért követeljük, legyen a jogbölcselet része vagy alkalmazott diszciplínája a társadalomfilozófiának.

Történeti állása szempontjából figyelemre méltó, hogy a jogbölcselet sokáig természetjog volt, ez pedig intenciója szerint — amely éppen nem érvényesült mindig — axiológiai irányú tan. Kezdeni kellett a jog fogalmán, melyen „még mindig vitáznak“ (Kant), s úgy látjuk, egy korlátozódás meglehetősen meddővé tette a vitákat: mindaddig megokolhatatlan a

<sup>1</sup> A természetjogról külön szólnunk a IV. könyvben.

kérdés, míg *többet* nem kérünk a problémából, vagyis a norma elméletét általában nem vizsgáljuk át. A jog „*lényegéről*“, mi-voltáról szóló tan tulajdonképp usiológiai jellegű. Hasonlóképp felmerült a jog *alkalmazásának* tana. De mindvégig kísértett, hol pedig egyenesen előtérbe került a jog „*eszméjéről*“ szóló tan, amely már axiológiai irányba vezet, nyomban és kézzelfoghatóan az igazságosság tanához (dikaiológia). Van a mai jogbölcsleletben heterogén elem is, minő a jog *szociológiája*, ami nézetünk szerint nem egy filozófiai tan tartozéka s csak gyakorlati okokból lehet vele kapcsolatban.

Az ily módon együvé nőtt problematikában kétségtelen elszürkült az axiológiai tan, hiszen ma is még — *de facto* — mintegy kiegészítő része a tételes jogtudománynak a jogbölcslet, és ha az előbbi nem jogalkotó jellegű, ez sem tartja kötelességének egy ideális jogi kodex felállítását. Ez gyakorlatilag a kutató részéről megalománia volna. A gyakorlati jogélet nem nyerhetne sokat a jognak elméleti alapról kiinduló idealizálásával, vagy — mint szokás mondani — „*ethizálásával*“. Azonban az axiológiai szempontot nem lehet zárójelbe tenni; szüksége mindannyiszor felmerül, valahányszor igazolni kell egy meglevő jogintézményt, hiszen ekkor egy kritikai mértékre szorulunk rá, amelyhez valamit hozzámérünk. Ez is eltolható feladatnak mutatkozik s a jogfilozófia kizárhatja azt, amit *jogpolitikai* problémakörnek mond.

A jogfilozófia eszerint *támaszkodik* igazolásoknál axiológiai alapra, „*elveket*“ keres, értékek után néz, ámde ez még nem jelenti azt, hogy ha valaminő igazoláshoz kell számára értékmérő, ezeket az értékeket *önállóan* is kutatja, rendszerbe foglalja, sőt az *ad hoc* igazolás szükséglete még megengedi, hogy egy teremő és önálló értékutatás axiológiai vénája elapadjon.

Sajátszerű, hogy a jogbölcslet, a „*jog*“ igazolásához kötöten, rendszeren megelégszik egy-egy egyszerű utalással: ha értéket akar felkeresni az, ki igazolni óhajt, ott találja egyszerűen az — etikát. Sajátos, hogy a jogfilozófia nem nagyon vizsgálta, van-e az (egyéni) etikában oly elvrendszer, melynek valóban hasznát vehetné; avagy nem kell-e egy külön társadalmi etikát konstruálni, s csak ennek veheti hasz-



nát a jogász, ha jogintézményt igazolni akar. És végül: nincs-e számos elv, mely nem is ethikai, csak véletlenül etikák szólnak róluk.

Valóban erőteljes axiológiai véna nem a jogmagyarázatnál fejlődik ki, hanem a törvényhozónál, és bizonyára — a jogalkalmazásnál is, mert valóban itt van a jogszabály az élet közvetlen közelében, itt érzi, mit *kell* (soll) tennie.

A jogfilozófiában a 19. század vége felé bizonyos formalizmus kapott lábra hasonlókép a formalista kantianus etikához. Itt elég az, *hogy* van objektív erkölcsi törvény, a jogfilozófia elégségesnek látta utalni arra, *hogy* van etika, melyben kereshetők az értékigazoló alapok. Hogy tartalmilag minő sokféle érték lehet előttünk, a kantianus állásponton túl a tartalmi (materiális) etikában (Scheler, Nic. Hartmann stb.) derült ki.

Kant az érték objektivitásának kérdését tisztázta, az új etika ezenfelül az objektív értékvilág gazdag regiszterére mutatott rá — ennek a *tartalmi* feladatkörnek elérkezését jelenti a társadalomfilozófia, mely így a norma-elmélet formalizmusának üdvös ellensúlyát jelenti.

Azt hisszük, az alábbiakból kiderül, hogy a jogfilozófia nem egy, hanem *két* értéktudományra lehet egyidejűleg tekintettel: az etikára és a társadalomfilozófiára. A jogfilozófia a társadalomfilozófiával való viszonyát in concreto bemutatni mindenesetre korai volna. Azonban azt hisszük, a kétőnek érintkezése a termékenység új időszakának lehet megindítója.

## 6. Etika és társadalomfilozófia.

Ha valamely gyakorlati terv *értékének* igazolásáról van szó, azaz nem arról, hogy az adott viszonyok mellett keresztlülvihető-e, hanem arról, hogy egy javaslat vagy cselekvés mögött rejtőző elv igazolható-e értékek, eszmék, egyetemes elvek alapján, rendesen — emberi dolgokról lévén szó — az etikára történik hivatkozás s ekkor kimondjuk, hogy az „etikailag megengedhető“, vagy „ethikai követelésen alapszik“. A gyakorlati tény, mely az értékigazolást leggyakrab-

ban megindítja, egy *javaslat*. Mi ez? A köznyelv több jelentést fűz hozzá. Az egyik (pl. valaki egy elismert gyógyító eljárás elfogadását „javasolja”) csupán arra utal, hogy egy elismert normával valakinek az *akaratát* megindítani törekszünk, amikor is csak szuggesztív ráhatásról van szó. A javaslat egy másik értelemben (pl. fel kell készülnünk gázháború esetére) kényszerű esetre való figyelmeztetés, ami egy kényszerű helyzetben való célszerű — tehát „követendő” — technikai eljárás szükséges voltára utal. Harmadik, jelen esetünkben nincs szó sem szuggesztív, sem technikai javaslatról, hanem egy *irányzó* javaslatról, célkitűzésről, értékirányzatról. Az ily javaslat tulajdonkép már nem más, mint *normakísérlet*. Ezt kell és ezt szoktuk igazolni; és ez sokkal tágabb körben foglalkoztat életünk folyamán bennünket, mint feltelezni szokás. Igen sok javaslat érinti különösen a társadalom összállapotát.

Vajjon elég itt az etikára hivatkoznunk? Ténylegesen a meglevő, egyéni etikák cserben hagynak bennünket, a társadalmi etika pedig még nincs meg rendszeres állapotában, tehát értékeket igazolandó, az értékekre, elvekre hivatkozás *csak formális marad*. In concreto nem tudunk hivatkozni az etikai konkrét elvre, értékre, rendszerre, mely igazolás alapja lehet. Csak sejtetjük, hogy ilyen és ilyen kérdésben „kell lenni bizonyos etikai elvnek”, mely egy javaslat igazolásául szolgálhat. Ez ma a tényállás a normatív tudományok területén általában, a jogtudomány kivételével.

Mindamellet hivatkozni szeretünk egy-egy „követelményre”. Már ez is eredmény, amennyiben valaminő, tüzetesen még nem határozott *érték elismerése* benne foglaltatik álláspontunkban; tudjuk, hogy egy javaslatnak „elvi háttérrel kell birnia”, kell, hogy jogosult, igazolható legyen, ne legyen pusztá ötlet, azaz egy személyiség hangulati függvénye. Az igazolás ily módon *egyirányú* lesz, t. i. az etika felé igazodik; áttekintésben:

Érték (elvi alap):	<i>etika</i>
	↑ az igazolás
	⌄ iránya
Gyakorlati szabály:	<i>normakísérlet</i> .



Némely szerző, mint Sauer Vilmos, a königsbergi jog-filozófus és büntetőjogász, nyíltan fejezi ki azt az álláspontját, mely szerint a társadalmi normák (kísérletek!) terén az ethika alig tekinthető szűk alapnak is értékek igazolásához. Igaz, Sauer az ethikát nem elvi, lehetséges problematikája szerint, hanem hic et nunc állapota szerint veszi tekintetbe. Ő egyéni *ethika* helyett „társadalomfilozófiát“ követel. Lényegében azonban ez csak terminológiai változás lenne s még zavarosabb lesz a kérdés állása, ha látjuk, hogy az ethika az ő felfogásában a társadalomfilozófiának *része*, alárendelt diszciplínája lesz.<sup>1</sup> Nem világos, hogy az egyéni-ethikai norma mikép tartozik magát igazolni a társadalomfilozófia fóruma előtt. Nem az itt a kérdés, hogy az egyéni cselekvés a társadalom „összérdekéhez“ is igazodjék; ez természetes. Ez csak azt mutatja, hogy az egyéni *ethikán kívül is van még egy igazoló fórum*, de nem tudjuk, hogy ez a fórum mily természetű.

A magunk részéről társadalmi problémáknál *kétféle*, *egymással párhuzamos* igazolást tartunk szükségesnek: ethikait és társadalomfilozófiáit. Hogy melyiknek van primátusa, az a konkrét tárgytól függ, azonban az igazolásból egyik sem maradhat ki. Nincs és nem lehet szó arról, hogy Sauer nyomán valaki a társadalomfilozófiát az ethika *helyére* illessze igazoló alap gyanánt. Az is tisztázandó kérdés, hogy két tudomány viszonyának vizsgálatánál az illető tudományok *tényleges* állapotára gondoljunk-e, vagy pedig arra, hogy mik az illető tudományágak a maguk *hivatása* szerint. Ha elismerjük is, hogy a mai ethika — tárgyalta problémáinak túlnyomó jellege szerint — egyéni ethika, még akkor sem helyezünk az

---

<sup>1</sup> *Soziologie contra Sozialphilosophie*. Jahrb. f. Soziologie. II. 110. 1. írja: die Ethik hat den sozialen Massstab vom Standpunkt des Individuums aus anzuwenden. Die Sozialphilosophie nimmt dagegen den objektiven sozialen Standpunkt umfassender Art ein; sie urteilt vom Standpunkt der gesamten Menschheit, der lediglich gedachten, idealen Kulturgemeinschaft. Von ihr sind daher die Rechtswissenschaft und die *Ethik nur abgeleitet* (sic). Ebben a felfogásban a zavarok egész légiója talál tárt kaput, habár világos is az, hogy Sauer egy normatív jellegű társadalomfilozófiára gondol.

egyéni ethika helyére társadalomfilozófiát, de még társadalmi ethikát sem. Mindenik diszciplinának megvan a maga jogos funkciója, sem egymás helyére, sem egymás fölé nem tesszük egyiket sem.

Sauernek ugyancsak tanulságos tévedése az „álláspontokra“ vonatkozik. Ez az író, kinek tudományos fantáziája- és problémaföltevé erejének előnyeit rendesen lerontják formulázásainak gyatraságai, annyiban mégis figyelmet érdemel, amennyiben rátapint ma uralkodó homályosságokra, amelyeket tisztáznunk kell. Szerinte az egyéni ethika „az egyén álláspontjáról“ kiindulva ítél, egy elképzelt társadalomfilozófia „egy ideális kultúrközösség álláspontjáról“. Kétségtelenül *pszichológiailag* lehetséges két ily „álláspont“. Azonban normatív vagy értéktudományban általában más nyelven kell szólanunk: az ítélő sem nem a maga egyéni álláspontjából, sem nem egy ideális kultúrközösség álláspontjából ítél, hanem egy norma, vagy érték *alapján*. Ez az érték, illetve norma vagy helyes, vagy nem. Ha helyes, akkor mindenki számára az és mellékes, hogy minő tágasságú alanykörről, tényleges egyénről, vagy kultúrköréről van szó. A helyes norma egyik számára sem lehet több, vagy kevesebb, mint éppen helyes. Ime, nem arról van szó, hogy ki egy norma *hordozója*, vagy kifejlesztője, egyén-e, avagy egy társas egység, hanem arról, mi a norma *tartalma*, helyes-e vagy sem. Nem egyes normahordozók „szempontjairól“ van tehát szó, hanem érvényes tartalomról a normában általában.

Az ethika és a társadalomfilozófia viszonyát ma még nyílt kérdésnek tartjuk, hiszen az ethika problematikája sem oly kifejezesezett, mint aminő a logikáé, tehát *mindkét* oldalon vannak tisztázandóságok, s így a viszony megállapítása nehéz. Annyit azonban máris kiemelhetünk, hogy az ethika elvileg nemcsak az egyén, hanem minden elképzelhető társas egység számára is ad normákat, azaz: *az etikailag számbajöhető normacímzettek száma végtelen*. Ha az ethika elvileg ily széles kör normálására tart igényt, gyakorlatilag hol egyik, hol másik normacímzett fog előtérbe kerülni; itt azonban nincs elvi kérdésről szó. A lehetséges normacímzett lehet ép-úgy kollektív alany, mint lehet egyén. Vagyis az ethika nem



„egyéni“, vagy „társadalmi“ ethika, hanem mindenkéltt általában egy cselekvő alany normáinak tudománya. Másodlagos kérdés lehet tehát az, hogy a cselekvő alany egyéni, vagy társas. Ab ovo egyéninek tartani az etikát nem lehet, ez nem felel meg a tárgy természetének.

Kérdezzük ezek után, vajjon nyerne-e a társadalomfilozófia azzal, hogy az etikát kiszorítaná őt megillető helyéről? Úgy látjuk, hogy egy társadalomfilozófia az ethika helyén a maga problematikáját homályosítja el, önálló jellemét feladja. Tisztába jöhetünk e tekintetben, ha keressük a két tudományban szereplő középponti értékeket. Látni fogjuk, hogy a két problematika mennyiben lehet rokon és mennyiben nem; hogy a kettő nem azonos, azt hisszük, már ma is eléggé világosan kiderül, tehát a társadalmi ethika és a társadalomfilozófia sem helyettesíthetik egymást; egy terminológiai behelyettesítés e téren is veszélyekkel jár.

Nem vághatunk eléje jövő kutatásoknak. A probléma sokkal tüzetesebb vizsgálatot kíván, mint aminőre itt vállalkoznunk lehet. Mindamellettt általános tájékoztatóul utalunk a következőre. Ha áttekintjük az ethikai értéknemek sorát, melyet ma fel szokás venni,<sup>1</sup> két értéknem különösen kiemelkedik, melyek mint gyújtópontok vannak egy ellipszisz keretében: ezek a személyértékek és az aktusértékek. Ezekhez csatlakozhatnak más értékek, de azok mintegy feléjük néznek, egy-egy gyújtópont felé gravitálnak. Két kérdés van ugyanis állandóan előtérben: 1. *kinek* kell cselekednie, mi ezen cselekvőnek általában az erkölcsi jelleme, mi a metafizikai lényege, azaz mit tesz ez: „személyként“ létezni, „személyként“ cselekedni. Ezzel kapcsolatban emelkedik ki mindenkéltt a „személyérték“. 2. Kérdés az, hogy a cselekvőnek *mit* kell cselekednie, minő aktusokra köteles, minő normákat kell követnie a cselekvés útján. Az első pl. megköveteli, hogy a személy „jó érzületű“ (pl. tisztalelkű, őszinte, áldozatkész stb.) *legyen*; a másik probléma az, hogy a személy *mit tegyen*, mik legyenek az aktusai. Itt ismét „aktusértékekről“ van szó.

<sup>1</sup> Az ethikai irodalom e ponton példátlan zürzavart mutat, már terminológiában.

Személynek és cselekvésének bírálata teszi ki legfőképp az erkölcsi bírálatot. Sajátos az, hogy bírálhatom a személyt, még *mielőtt* cselekednék, pl. ha felteszem, hogy a személy „gyanús“, ez személyiségét, érzületét igen mélyen érinti, talán mélyebben, mint ha aktuális cselekvése után mérte le valaki cselekvésének, aktusának értékét. Először előttünk áll a személyiség kérdése, másodszor az aktusok kérdése érték szempontjából. Ezen a két főútvonalon mozog a legtöbb etikai kérdés, ezekbe a főútvonalakba torkollik számos mellékvonal. Természetesen, a mai etika gyors átalakulásának korában nehéz megállapítani a problémák súlyát; az etika rendszere ma kiválóképp „nyílt rendszer“. Ha kiemeltünk is két fő pontot az etika *mai* problematikájából, még mindig nem állíthatjuk, hogy az etika elnyerte kristályosodási pontjait és így már ez alapon megállapíthatjuk a viszonyt etika és társadalomfilozófia között.

Ha azonban megtekintjük a társadalomfilozófia főproblémáit, az etikától való differenciáció máris eléggé szembeötlő lesz. A társadalomfilozófia főproblémája magának a kollektív, társas létezőnek, a csoportnak, általában a társadalomnak *belső szerkezete*. A társadalomfilozófia nem a személy *cselekvési* normáit tűzi ki, mint az etika, nem is a személy „érzületi“ minőségeit, habitusát, hanem pusztán azt tűzi ki, minő legyen egy társadalom *összetétele*. Minden társadalomfilozófia végeredményben bizonyos *struktúra-ideálra* mutat, azaz arra, hogy valaminő, életösszefüggésben álló csoport, társas egység milyen struktúrában álljon fenn. Hogy ez a struktúrális egész *mit cselekedjék*, az immár etikai, t. i. társadalomethikai kérdés lesz.

Ily módon egy társadalom életét átalakítani szándékozó javaslat *nem egy, hanem két irányban* kíván igazolást; ilyen formán:

1. az *etika* normái  
(„személy + cselekvés“)  
etikai igazolás.

2. a *társadalomfilozófia* normái  
(a „szerkezet“ elvei)  
társadalomfilozófiai  
igazolás.

gyakorlati javaslat  
(vagy normakisérlet).



Látható a fentiekben, hogy nem az „értékelő szempontok“ mások, hanem más más *tárgyra* vonatkozólag vannak előttünk értékbírálati elvek. A két kérdés nem ütközik, hanem egymás mellett van, párhuzamos problémát jelent.

Mielőtt e kérdést lezárnók, egy konkrét kérdésben mutatjuk be az etikai és a társadalomfilozófiai probléma párhuzamosságát. Hipothetikus problémát választunk, olyat, ami elvben nem állhat fenn, hiszen tiltakozik ma ellene erkölcsi felfogásunk; s a gyakorlatban sajnos fennáll Szovjetországban, hol bűnösöket kényszerszolgálat-telepeken tartanak, sőt büntetés alatt álló, magas intellektuális képzettségű embereket börtönükből kényszerített munkákra „kölsönadnak“. Konkrét kérdésünket úgy választjuk meg, hogy legalább az egyik, etikai oldalon a megoldás vitán felül álljon, a megoldandó egyenletben nem lehet ismeretlen mennyiség egy mozzanat: az emberi „személy“ értéke. Tegyük fel, valaki értékgazdálkodást keres azon javaslatához, mely szerint emberi személyt szándékos gyilkossággal megsejtő, többszörös gonosztevő elítéltetése után „taszítassék ki az emberi társadalomból“, ámde úgy, hogy az *mint* rabszolga, állami farmon éljen életfogytiglan, úgy ez a javaslat „etikailag“ egyszerűen elbírálató: emberi személyt *úgy* büntetni nem lehetséges, hogy maximális büntetéskép minden személyértéket megvonunk tőle s csak saját értelemmel bíró tárgynak (rabszolga, *res*) tekintsük, s mint ilyet használjuk fel, azaz személyes akaratának lehetőségét *semmiben* sem ismerve el (pl. életbenlétéről nem tudósíthatja hozzátartozóit). Egy állami rabszolgagazdaság, minő a politikai bűnösök kényszerszolgálat-telepe Szovjetországban, feltétlenül erkölcstelen. Ha valaki ily javaslatot tenne, megdőlné igazolása a „személy-érték“ elismertsége alapján.

Társadalomfilozófiaiilag a kérdés más elbírálásban részesül. Mindenekelőtt vizsgálandó, minő alapon lehet valakit egyáltalán „kirekeszteni“ a társadalomból; eltávolítani lehet, ámde ez vezethet-e teljes kiszakításra? Lehet-e valaki, aki társadalmon „kívül“ helyeztetett, oly mértékben degradált „helyzetű“, hogy az emberek sorából kivált és áthelyezett min-

den (társadalmi) önálló cselekvésre képtelen munkaeszközök (rabszolgák) sorába?

Társadalomfilozófiailag a maximálisan eltávolított egyén legalább minimálisan még összefügg a társadalommal. Társadalomfilozófiailag nem képzelhető, avagy nem igazolható oly társadalom, amely kétféle emberből áll: az egyik ember személy, a másik ember tárgy. Maga az ilyenmű „összetétel” a helytelen. Egy fogoly szabadsága, bármennyire redukálják is, elég jelentékeny, s „tagja” marad a társadalomnak, megvan a szerkezeti helye. Oly társadalom, ahol a fogoly nem-személy lesz, kizsákmányolható munkaeszközzé válik, igazságtalan, beteg társadalom. Látható, az ethika a személyt személynek fogja fel, s ezt követeli. A társadalomfilozófia nem ismer el *viszonyt*, mely emberileg jogosan fennállna „személy-ember” és „tárgy-ember” között: az igazságosság eszméjébe ütközik ez. Az ethika szerint egy társadalomban személyek csak személyként jöhetnek számba, a társadalomfilozófia ugyanez eredményre jut, de más alapon: az összetétel, az „igazságos” szerkezet alapján ítél. Ott a *személyérték* mond vétót a rabszolgasággal szemben, itt egy *társas szerkezet-ideál*. Ebben benne van a szabadság eszménye is; a társas szabadság ugyan mindig relatív, t. i. *viszony* két vagy több társadalmi cselekvéslehetőség között, de valaminő szabadságviszony a társadalomban mindig fennáll.

Megkettőződött az indokolás. Miért szükséges, hogy az ethika külön tiltakozzék a rabszolgaság ellen, úgyszintén a társadalomfilozófia is? Nem végzünk fölösleges munkát. A társadalomfilozófia oly, újabb és tágabb horizon-t nyit meg, amely nem az etikáé, csak ép párhuzamos az övével.

## 7. Helytelen kérdésfeltevések.

A közélet problémái először nem a tudósok íróasztalára kerülnek, hanem az élet harcai közepett mérülnek fel és harcok árán odatnak meg. Nem lehet ezt az állapotot kielégítőnek tartani, hiszen hallatlan erőpazarlás és tévelygés jár a nyomában. Hisszük, hogy csakhamar elérkezik az a kor, amidőn szigorúan elméleti társadalomtudomány is egyre gyak-



rabban hallatja a szavát, először is helyes diagnózist, helyzet-fölvételt nyújt, majd megoldást is ajánl oly kérdésekben, melyeknél eleddig a harci véna érezte magát elsőrendű faktornak. Egy-két példa azt hisszük, meggyőző arról, hogy a zavaroknak elejét tudjuk venni a tudomány tisztázó ereje által.

A szocializmus példája mutatja, minő baj az, ha a társadalomkritika elébe vág a társadalomszerkezeti eszmék tanának, a társadalmi axiológiának. Egy-egy eszmét felkapnak, ezek önálló bolygókká válnak, s nem keresik a maguk szükségképeni kiegészítését. A *szabadság* eszméje alapján követelik a sajtó, az agitáció, a népgyűlések, általában a párt-tevékenységnek szinte teljes szabadságát, s aki korlátokra figyelmeztet, a reakciók közé számítják. A szabadság nem lesz egyetemes eszme, mely másoknak is kijár, hanem egy párt eszközévé alacsonyul. Nem keresnek korlátozást a szabadságban, nem „igazságos” szabadságot. Ott van továbbá a *szervezettség* eszméje, mely magára hagyva mindent egy gépies, gazdasági üzemmé változtat, s ez a szervezet a szervezeti tagok szabadságát vajmi kevésbé respektálja. A pusztán gazdasági cél, az ellátottság ideálja pedig megcsonkítja az emberi életcélok körét és értéksorrendben föléje helyezi a magasabb céloknak. Végül kiemelkedik az u. n. munkához való jog. Nézzük ezt az eszme-együttest, mit hoz magával együtt.

A szocializmusban uralkodó politikai szabadság-eszme pusztá átvétel az ellenfélnek, a liberalizmusnak fegyvertárából. A szervezettség elve pedig a racionalizmus századának öröksége, melyet átvesz a szocializmus és átplántál eszmei-ismereti térről a gazdaság terére. A gazdasági javakkal való, vitális ellátottság pedig nem társadalomszerkezeti eszme, hanem biológiai, s ha az „ellátottságra” törekvés uralkodik az amőbától az emberig, kérdéses marad, hogy az ember *minő* ellátottságra tarthat igényt, s minő a kielégítési sorrend.

Legjellegzetesebb és látni fogjuk, értékes is az u. n. munkához való jog. Le kell hajolnunk ehhez az értékeszméhez, a fenomenológia álláspontja<sup>1</sup> azt ajánlja, hogy ne vessük meg, ne nézzük pusztá hangulatnak, ha emberek milliói egy eszmét

<sup>1</sup> Ld. alább a 10. fejezetet a módszerről.



értéknek *tartanak*: objektív érték is rejlik ebben. Kirostáljuk azt, ami nem bírja el a vizsgálat próbakövét, de eleve nem foglalunk el elutasító álláspontot, ha valami szubjektívnek is látszik. Ez elfogulatlanságra nevel, szeretetteljesen lehajlunk ahhoz, ami emberi, ami oly mélyen begyökerezett a lélekbe, hogy milliók nem tágítanak egy eszme követésétől.

Úgy, amint van, a sajátyszerűen szociálista elv igen félreérthető, félreértik, mert *hamis jogérzületet* teremt: az egyes emberek követelik a társadalomtól, hogy ez oly munkanemben foglalkoztassa őket, amiben ép vannak, aminő pályára egykor ráléptek, tehát nem általában munkát kérnek, hanem mereven az *ő* munkájuk folytatását követelik, akár megfelel ez a társadalom aktuális fejlődéstartádiumának, akár nem. Ez nem szélső, hanem átlagos felfogás. A társadalmi fejlődés rendkívüli munka-differenciálódása hozza magával, hogy az ily egyéni kívánságok nem honorálhatók, viszont általános munkavállalás szándéka esetében sem lehet mindenkit egykönnyen elhelyezni.

A munkához való jog a tömeges társadalom belső tragikuma folytán egyik formában sem érvényesülhet. Individualista felfogása veszélyes útra vezet: az egyént hamis jogérzés keltése árán, a társadalom részéről is tragikus, mert könnyen parazitizmus származhatik.

Mindamellettt a munkához való jog alaplényegében helyes követelményből fakad; s ez az, hogy *mindenki legyen a társadalom aktív tagja*; vagyis a) senki a társadalomból mint fölösleges, ki ne rekesztessék, b) senki ne lehessen a társadalomnak passzív, pusztán élvező tagja. Ama „jog” egyben kötelesség is, mint látható. Elérjük ezzel a *társadalmi munka maximális teljességét*, mindenkit foglalkoztat a társadalom, amiben nincs benne az, hogy az egyesek a maguk választása szerint minő munkára tarthatnak igényt.

Elismerték a munkára való jogot ethikusok, mint Fichte: Der Mensch soll arbeiten, aber nicht wie ein Lasttier... er soll angstlos, mit Lust und Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel erheben. Ez elismerése után is kétséges: ki határozza meg a munka minőségét? Fichte szerint nem a jogállam dönt, hanem a „Ver-



nunftstaat“, s így nem lehet szó a) sem arról, hogy az egyén maga határozzon (*individualizmus*), b) sem a pusztán kényszereszközzel ható jogállam (*étatizmus*). A szocializmus által kidomborított „munkához való jog“ elve alapján lehetetlen nem törődnünk azzal, kimarad-e valaki a társadalomból (*szociális indifferentizmus*). Senkinek sem szabad kimaradnia! Mindenkinnek mindennemű, társadalmilag szükséges és emberhez méltó munkát el kell vállalnia. Ime, ez lesz egyenes következménye a legfőbb elvnek, az igazságosságnak; mélyebbre hatolva tehát — ha a kérdésfeltevés helytelensége nyilvánvaló is — amaz elv megtisztítható a salaktól, mely a pártmozgalomban rátapadt.

Másik példánk a helytelen kérdésfeltevésre az u. n. osztályharcelmélet. Az osztályharc a helyesebb társadalmi tagozódást célozza: kizsákmányolók ne legyenek, egy boldog „osztálynélküli társadalom“ a cél. Marxista nézőponton az osztályok ép harci egységek. Ha tehát vége a harcnak, vége az osztálynak is.<sup>1</sup> E mögött azonban az a feltevés is megvan, hogy egy osztálynak egynemű a funkciója, s ha egy osztály lesz, csak egynemű, t. i. gazdasági munka lesz az egész társadalom feladata, minden más funkció fölölegessé válik, mint a Szovjet-államban, hol a vallásos életet fölöslegesnek nyilvánították, hol öncélú tudományos munka sincs, mert ami van, az a technika szolgálatában áll, csak a gazdasági élet eszköze. A társadalomfilozófia mi iránt sem oly éber, mint a szokatlanul egyszerű megoldások iránt: ezek mind kezdetlegességre vallanak. Sőt tudjuk, minő sokféle a munkanem, minő szükséges a társadalmi munkamegosztás, minő nehéz a funkció helyének megállapítása.<sup>2</sup> Aki pl. magas vezetői pozícióval rendelkezik, az — mondja Platon — nem lehet e ponton szerző elem. A funkcióknak síkjaik vannak, s a síkokat nem lehet összekeverni. Abszolút gazdasági társadalom, hol minden egy síkra van szorítva, csak észkalandnak tekintendő. Legalább három sík van: a vezetés, amely erkölcsi és szellemi munka,

<sup>1</sup> E sajátos következtetésre utaltunk: A marxista osztályelmélet. 1929. é. dolgozatunkban.

<sup>2</sup> Ld. III. könyv.

a védelem, mely a harcos elemnek életet áldozó munkája és a szerzés, mely gazdasági munka.

Bevezetésünkben már említett harmadik példa az arisztokrácia és a demokrácia látszólagos ellentéte. Ellentétes lehet a két attitűd, de ez csak egy külsőleges mozzanat. A történeti fejlődés azt mutatja, hogy mindig elsorvadtak a demokratikus intézmények, ha nem volt kellő arisztokrácia, viszont az arisztokrácia is elhervad, ha nem frissül fel demokratikus alapon, „alulról“ tehetséges elemekkel. Nemcsak hogy nincs ellentét a két irányzat között, hanem éppen egyik a másikat támasztja alá; egyik sem nélkülözhető sem a múlt, sem a jelen vagy a jövő társadalmában. Bárminő röviden jeleztük is ezeket a példákat, azt hisszük, kiderül, honnan erednek a hibás kérdésfeltevések: 1. a résznél maradnak, holott a társadalomban még a rész is mindig az egész társadalomszerkezethez képest kerülhet csak szóba; 2. nem az igazi értékekig haladnak; a félértékek pedig még nem értékek. A teljes tisztázódás rendkívül fontos a tudományra és gyakorlatra egyformán.

### 8. Látszólagos elvek.

Láttuk már az előző fejezetben, hogy nem egy forgalomban lévő társadalmi elv azért kívánja meg a tüzetes vizsgálatot, mert igen homályos és félreérthető formában szerepel. Ilyen a munkához való jog, ilyennek fogjuk találni az egyenlőséget, sőt a szervezettség sem világos, habár legendás vonásokat fűz is hozzá az avatatlan képzelet. Számos elv pedig azon az alapon eshet kifogás alá, hogy az nem társadalomszerkezeti elv. Ilyen a haladás elve.

Igen elterjedt felfogás szerint jó társadalom az, amelyik halad. Szó sincs róla, hogy ezzel szemben a maradiságot hangoztassa valaki, azonban a „haladó“ társadalom eszméje nem világos, mert a *haladás* merőben formális fogalomként szerepel.<sup>1</sup> Platon államában semmi sincs a haladásra berendezve, állama nem dinamikus, hanem statikus, oly rendezett, hogy szinte nehéz esetleges labilitását elképzelnünk. S ennek meg

<sup>1</sup> V. ö. *A formális haladáseszméje*. Athenaeum. 1924.



lehet a maga oka. Pusztán a haladást formálisan akarni ugyanis könnyen vezethet értékközönyösségre. Ha a haladás nem mond semmit arra nézve, hogy *minő irányban* történjék, minő érték felé haladjunk, nem több üres nyugtalanságnál.

A haladás-elv maga nem *társadalomfilozófiai*, hanem *történetfilozófiai* gondolat. Vannak elvek a társadalomfilozófiában, minő a szabadság és a funkciótagolás (differenciáció) elve, mely a haladást szolgálja, sőt mindegyik elv szolgálja a haladást. Nincs tehát szükségünk egy külön haladás-elvre. Ennek helye ott van, ahol *időbeli stádiumokról* beszélünk: a történeti fejlődés során. Itt egyre újabb „lépcsőfokokra” találunk, mindenik lépcső egy-egy fok az érték felé való közelítésben, azaz stádium. A haladás elvének a történetfilozófia magyarázó jelentőséget tulajdonít. Ha itt megvan a szerepe, nincs okunk rá, hogy áthozzuk azt heterogén területre: a társadalomfilozófiába; itt a haladás-elv csak *látszólagos elv*. Szerepét, amennyiben az jogos, teljes mértékben megtaláljuk a többi, szerkezeti eszmék körében.

A következő III. könyv áttekintésekor bizonyára mindjárt kezdetben felmerülhet a kérdés: hol van a „*társadalmi egyensúly*” elve? E kérdéssel már eleve számolnunk kell, mert meg kell állapodnunk abban, hogy a társadalomszerkezeti eszméket felderítő, axiografiai<sup>1</sup> kutatás nem lehet egyszerűen a köztudat elemeinek regisztrálása. Ha valami a köztudatban eltűnedezett (pl. látni fogjuk: a szervesség elve), azért az érvényes és igazolható lehet, viszont ami a köztudatban él, — mint pl. az „*egyensúly*” elve — azért az esetleg igazolhatatlannak mutatkozik. Kutatásunk nem pusztá regisztráló leírás, habár a zöme *leírás* is, — ezért mondjuk axiografiának, — hanem a dolog természetétől kiindulóan *kritika* is. Ez utóbbi nélkül a társadalomfilozófia közelednék valaminő lélektani diszciplínához, — a köztudat „álláspontjainak” pusztá pszichografiájához, — holott ettől ép el kell tárgyunkat, illetőleg módszerünket távolítanunk.

Miben áll tulajdonképen a sokat emlegetett társadalmi egyensúly elve? A köztudat határozott jelentést tulajdonít

<sup>1</sup> A szó magyarázva a köv. fejezetekben.

neki, holott ily jelentése nincsen. Az *egyensúly* „elve“ akkor merül fel, amidőn valaminek konkrét *túlsúlya* feltűnik s valamit tennünk kell *ellené* ellenkező előjellel: ez a jelentése. Ha az állami életben előtérbe jut túlságosan a vámvédelem, a szabadkereskedelmet hangoztatják. Ha a közgazdaságban az iparfejlesztés megy túlságba a mezőgazdaság jogos érdekeinek hátrányára, akkor új agrárpolitikát hangoztatunk. Ha általában beszélünk, pl. állami költségvetés bírálatában, túlsúllyal szemben, konkrét helyzetben, akkor ismét általánosságban kell egy „elv“: ez lesz az „egyensúly“ elve. Tulajdonképp egy konkrét társadalomkritika indul csak meg ennek az elvnek emlegetésekor, nem pedig egy társadalomfilozófiai elvre történik hivatkozás. Nem elv az egyensúly gondolata, hiszen olykor valaminő helyzetben az egyensúly is baj lehet — erőik kölcsönös lekötődése, mozdulatlanság, — s ekkor ép túlsúlyt fogunk követelni. Az egyensúly hiányát panasszal emlegetve csak egy meglévő, konkrét állapot megváltozására törekszünk, s nem bizonyos, hogy a követelt „egyensúly“ szükségkép helyes is lesz. Az egyensúly fogalmához eszerint két mozzanat tartozik: 1. az, hogy egy *konkrét* helyzet megváltoztatásáról van szó (a társadalomfilozófiai elv pedig nem konkrét helyzet elve, hanem egyetemes elv); 2. az, hogy egy *előző* konkrét helyzethez mértünk valamit, aminek tartalma csak a jövőben bontakozhatik ki; maga az egyensúly még ismeretlen. Ha az *előző* helyzetről csak annyit tudok, hogy van vagy volt, a létezők közé tartozik, még nem mondtam róla semminő értékítéletet, hogy t. i. annak „megzavarása“ helytelen is, holott az egyensúly hiányát úgy fogtam fel, hogy az egy meglévő (vagy megvolt) állapot „megzavarását“ jelenti, és e megzavarás helytelen. A megzavarás tulajdonképp nem több egyszerű változtatásnál is, s ez *után* jő csak a szempont, hogy ama változtatás helyes-e, vagy sem.

Ezzel kapcsolatban felmerül a *társadalmi rend* problémája. Egyesek azt gondolják, hogy a társadalom u. n. egyensúlyi állapota egyben a *rend állapota*,<sup>1</sup> ez pedig, mint ren-

<sup>1</sup> V. ö. pl. W. Sauer álláspontját a jogbiztonság kérdésében: *Lehrb. d. Rechts- u. Sozialphilosophie*. 1929.—228. lk. 234. l. 253: lk.



dezettség, mindenkép értékes. A rendet feltétlenül értéknek tartjuk, s ez helyes is, a kérdés csak az, hogy a rendet mikép értelmezzük, mi *között* keresünk rendet. Egy népművelő könyvtárban rend lehet a könyvek között akkor is, ha csupa pornografikus könyv van benne s az egész könyvtár így még sincs rendben. A rend társadalmi szempontból nem csupán „elemek megfelelő viszonyában“ áll, t. i. rendezettségben, hanem *vonatkozik a rend elemeire is*, azaz arra, hogy mik között tudtunk „megfelelő viszonyt“ létesíteni. A pornografikus könyvek egymással viszonyban rendben lehetnek, a rend elemei azonban hiányoznak. Ugyanezt mondhatjuk a társadalomra általában. A pusztá rend állapota — ha csak a rend elemeinek viszonyát nézzük — még nem kielégítő, ha nem vizsgáltuk, hogy mik között van rend, mik a rend elemei. Visszatérve a társadalmi „egyensúly“ kérdésére, látjuk, egyensúly voltakép a *viszonyra* vonatkozik, nem pedig az egyensúlyba hozott elemekre. Az egyensúly követelése csak *viszony-változást* akar létesíteni, anélkül, hogy a viszony tagjainak minőségét és értékét is egyidejűleg tekintetbe venné. Eszerint tehát: egyensúlyi állapot megváltoztatása lehet jó is, rossz is, maga a megváltozás — az egyensúly „megzavarása“ — még értékközömbös, lehet rossz, de lehet jó, azaz egyenesen követelhető.

A rend lehet statikus és lehet dinamikus. Bajos állítani, hogy a hullámzó változások dinamikája közepett nem lehet „rend“. Ám a dinamikus rend elérése jóval nehezebb, mint a statikusé, valamint hibás az a vélelem, hogy a dinamikus rend helyébe statikus rend állapotát kell tennünk.

„Rend“ és „egyensúly“ u. n. elve a közhasználatban gyakran szerepelnek, habár, láttuk, részben tartalmatlanok, részben kettős jelentésűek. Miért élünk e fogalmakkal mégis gyakran? Sajátos tényre akadunk: az egyensúly „elvé“ mintegy figyelmeztet arra, hogy *változás történt, amely problematikus*; nem mondja meg azonban amaz u. n. elv azt, hogy a probléma mily irányban oldható meg. Az egyensúly követelése észrevett *túlsúllyal* szemben tulajdonkép nem az egyensúly *elvén* alapul, mert ilyen nincs, hanem *más elveken*. Midőn elnyomással szemben „ellensúlyt“ követelünk, voltakép sza-

badságot követelünk. Ha egy szervezet megbénult, mert valami egyensúlytalanság keletkezett, akkor nem egyensúlyt, hanem új, megfelelő szervezést követelünk. Az u. n. egyensúlyi bomlás csak problémákra figyelmeztet. Mintegy hőmérőt tartunk a kezünkben, de maga a hőváltozás vagy egyensúlyi bomlás konstatálása még nem diagnózis, tehát az „egyensúly“ kibontakozási irányelvnek nem tekinthető. Az egyensúly „elvé“ csak látszólagos elv, az egyensúly nem követelendő, hanem értékközömbös.

### 9. Némely alapfogalom s a terminológia kérdése.

Habár itt nem feladatunk az általános értéktan kérdésének tisztázása, propedeutikusan legalább némely fogalomra mutatunk rá, hogy esetleges tévedéseknek elejét vegyünk. A társadalmi axiológia felkutatja azokat az *értékeket*, melyek a társadalom szerkezetére nézve feltalálhatók és igazolhatók. Az értékeket össze szokták tévesztetni az értékeszmékkel, ezeket pedig a *célokkal*. Mindezek valóban kapcsolatosak is, azonban nem egyazon síkra tartoznak. A célról tudjuk, hogy ez az akarat lélektanához tartozik, tehát lélektani és nem értéktani fogalom. A cél nem mindig esik egybe az értékkel, csak kellene, hogy egybeessék; a cél lehet értékes, értéktelen (rossz), sőt közömbös is. Az *értékeszme* viszont azt helyezi előtérbe, hogy az érték valamely perszonalitással kapcsolatban van, ahhoz hozzátartozik, abban „él“. Az értékeszme a perszonalitás benső birtoka, mintegy magva.

Célok, értékeszmék bírálhatók, s ha bírálhatók, értékekre *vonatkoztatjuk*, értékbírálati *alapot* keresünk a bírálathoz. A társadalom bírálatánál társadalmi (szerkezeti) „értékeket“ fogunk alap gyanánt felkeresni.

Hogy mi az érték, ennek tüzetesebb kifejtése az általános értéktan (axiológia) tárgya. Ebből itt csak némely tételre térünk ki rövid vázlatban s inkább csak hasonlatok formájában, hiszen e kérdés rendszeres feltárása messze felülmúlja az itt adott kereteket.

Az érték objektíve fennálló érvényesség, nem pusztá érvényesnek tartás. Lehet valami érték anélkül, hogy azt valaki



is érvényesnek tartaná. Az újabb, Kant utáni filozófia hozzászoktatott bennünket ahhoz a gondolathoz, hogy az értéket a valósághoz vonatkozás nélkül hagyjuk; mintegy merőben kiszakította a valóságból, úgy hogy két külön világ keletkezett: egy értéktelen valóság és valóságmentes érték. Annak dacára gyakorta kellett beszélnünk *értékvalósításról*, ami mindenestre bizonyos mély zavart tár fel előttünk.<sup>1</sup> Nem törekszünk arra, hogy áthidaljuk azt, amit nem lehet tennünk, ámde a kapcsolatlanságban sem nyugszunk meg. Egy hasonlattal élünk. Egy mozdulatlan s mozdíthatatlan valóságnak nincs értéke, s az ellentétét sem állítjuk; a minden ízében mozdulatlan valóságról azt mondjuk: van, létezik, továbbá minőségei is vannak, s ezek *tárgyminőségek*. Létezők, tárgyminőségek kapcsolatban vannak, mikor is tárgyrészek kapcsolatosak. Azonban a valóság változik és azt változtatjuk. Ily esetben beszélünk a változás *irányáról*: a valóságnak ilyen és ilyen lehet az irányvétele. Ez az irányvétel azonban nem különleges, hanem immanens, bent, a valóság mélyén „van” irány, amelyet benső lényegconatusnak is nevezhetünk. Ha e metafizikai kifejezéshez való kapcsolódást megkíséreljük, akkor az értéket nem tárgy-, hanem benső conatus-minőségként foghatjuk fel. Az ily, metafizikai fogalmakhoz fűződő hasonlat következményeinek tárgyalása azonban messze vezetne bennünket. Mindenesetre a köztudathoz közel maradunk ezzel, amely szeret „irányokról”, beállítottságról stb. beszélni, amely lehet jó és rossz. Az is feltűnő, hogy a valóságról, ennek elemeiről a köznyelv sokszor úgy emlékezik meg, hogy az valaminő „irányba” mutat, valaminő „irányban jelent” valamit. Az irányvétel az, amelynél megindul az értékelésünk is, ily irányvétel észrevétele nélkül a valóság „jelentésnélkülinek”, közömbösnek látszik előttünk. Kérdés, valóban beszélhetünk-e értékközömbös valóságról, vagy valóságreszről? Csak annyi bizonyos, hogy értékközömbösség esete csak határeset és nem átlagos: ekkor a valóság oly megváltozásáról, vagy irányvételéről van szó, ahol nem érezünk szükségkép visszaállítandóságot. Tüzetesen végig gondolva látjuk, értékközömbösség

<sup>1</sup> Ld. az I. könyv bevezetését is.

alig állhat fenn. A valóságnak a maga egészében tagadása ugyanis a semmi. Ha azonban az értéket tagadom, úgy nem egy számomra közömbös semmi áll előttem, hanem a *visszaállítandóság* irányeszmeje. Ha t. i. egy valódi értéket tagadok, úgy már egy másikat *állítok is*, és ez állítással szemben lép fel a *visszaállítandóság* szüksége. Ha egy „irányt“ tagadtam, hasonlóképp nem egy „semminő irány“ áll a helyébe, hanem egy másik irány. Marad pozitívumként mindig az, *hogy* irány van. Ily alapon nehéz elfogadnunk azt az állítást, hogy szigorú értelemben értékközömbös lehetek. Ha értékközömbösségről szólunk, legtöbbször csak lényegtelennek tartjuk — átmenetileg és ad hoc — az érték számbavételét.

Ez az irány-fogalom más ponton is kifejező hasonlatnak kínálkozik. Az érték a „végtelenben van“, tehát folyton „csak megközelíthető“. Oly kifejezés ez, mely arra utal, hogy az irány a végtelenbe „mutat“, tehát nincs meg hic et nunc. Ép ellenkezőleg azt is mondjuk, hogy „értéket valósítottam meg“; ezzel ismét az érték közelségére utaltunk, amidőn az irány *kiindult* tőlünk, mint egy úton, az érték irányában haladtam. Az u. n. értékvalósítás nem egyéb, mint változtatása a valóság elemeinek, oly *irányban*, hogy ez megfelel az értéknek; t. i. ez irányban „közelítettem“ az értékhez. Az *értékvalósítás* tehát az irányvétel helyességére utal. A valóságnak értékben való „növekedése“ szintén oly reális valóságváltozás, amely érték „irányában“ történt stb.

Azt a valóságváltozást, melyet nem tudunk függővé tenni magunktól irány vételére nézve, *sors*-nak nevezzük. Ez tehát az irányvétel adottsága. Az irányvételre, a dolgok „beállítására“ nézve bennünk élő eszméket *értékeszmeinknek* mondjuk. Lélektani léte bennünk az elismerés. Az elismert értékeszme az *én* értékeszmém, ha nem ismerem el őket, akkor idegenek, és „személyes akarat“ nem fűződik hozzájuk. Ha továbbá értékeszméhez akaratom fűződik, *célom* van. Az értéket tehát *elismerem*, a célt csak *felismerem* magamban. Eszme és cél szubjektív alany-voltomhoz tartozik. Ami ennek *lehetőséges* akciókörén túl esik, az sors, amelynek szintén az iránya lesz fontos előttem s e szerint jó vagy rossz sorsról beszélhetek. Törekvésem arra irá-



nyul, hogy a sors körét szűkítsem, s ekkor sorsomra befolyást gyakorlok, akarok, azaz lehetséges aktivitásköröm tágítom a valóság irányvételére nézve. Ez a kérdésnem vezet a 17—18. században még élő kozmikus értékperspektívára: milyen alapjában a világ, jó-e vagy rossz.

A mindennapi életben „elveknek“ nevezzük azokat a tételeket, melyekben *értékhez-tartásunkat* hangsúlyozzuk. „Valaki elvekhez tartja magát“: annyit tesz, mint értékeket tűz ki céljaiul. Elveknek mondjuk azokat az alapokat, kiindulópontokat, melyekre bíráló megjegyzéseinknél hivatkozni szoktunk. Mire alapítja állítását az, aki állítja, hogy kevés a társadalomban a szabadság? Arra, *hogya* a szabadság magasrangú szerkezeti érték, s ennek hic et nunc bizonyos mértéke kijár, objektíve kell. Ha valaki több szervezettséget megkíván, úgy konstátálta, hogy nincs elég szervezett összeműködés, s egy célra-koncentrálódás, ami pedig objektíve *kell*, mert a társadalom helyes szerkezete megkívánja, „kijár“ neki. A szabadság tehát érték, a szervezetség szintén objektíve érték, mely kell a társadalom szerkezetében.

Még egy rövid hangsúlyozást. Objektív és szubjektív elvek közt nincs oly széles szakadék, mint feltételezni szokás: az értékek, elvek általában tudottak, ha nem is éppen tudatosak, tisztázottak. Az értékekre, érvényességekre ezért könnyű ráébredni az átlagembernek is. Nem kilátástalan tehát az az útvonal, ahol a köztudatban élő társadalomszerkezeti tendenciákhoz fordulunk, mintegy leolvassuk az élő elveket. Ezt azonban módszeresen kell tennünk s kellő önbeállítás árán.

## 10. A társadalomfilozófiai módszer lelki feltételeiről.

A társadalomfilozófia módszerei ma alig mondhatók tudatosaknak. A tudománytörténet arra az egybevágó tényre figyelmeztet, hogy tudományok gyakran magas fejlettségi fokra emelkednek, módszereik tudatossága terén mégis kezdetleges állapotban vannak. A módszer kezdetben pusztán gyakorlat, olykor csak valaminő észrevétlen tendencia; később válik tudatossá, hogy *mennyiben* és *miért* helyes a fennálló gyakorlat. Vannak társadalomtudományok, minő a mai közgazda-

ságtan, — mely a legfejlettebb társadalomtudományi szakdiszciplína, — avagy aminő a politika (államtan), amelyek kezdettől fogva megrögződtek egy sajátzerű kettős módszerben:<sup>1</sup> keverve van bennük a valóságtudományi és a normatív felfogás és így sem az egyik, sem a másik módszer nem marad benne tisztán, az illető problémakör szemirealisztikus, s egyben szemಿನormatív módon kerül elénk. Ennek észrevételül maradása azt mutatja, hogy ép a társadalomtudományok terén mindkettő nehéz feladat, úgy a tisztán realisztikus, mint a tisztán értéktani vagy normatív kiindulás. Nem tagadható, hogy az öntudatlanul alkalmazott módszerekben lendítő erő nyilvánul meg, s ha a módszer nem is tudatos, az illető problémafajhoz való spontán alkalmazkodás nemes gyümölcsöt teremhet. A nem logizált módszer történeti termék, a problémák önként sugallták a követendő, sokszor helyes módszereket. Mindamellet ez az állapot nem lehet mentes erős tévedések ingerétől sem.

A társadalomfilozófia, láttuk, nem valóság- hanem lényeg- és értéktudomány s az utóbbin van a hangsúly. Minő tehát a társadalomszerkezeti értékek kutatásának jelleme? Mindenekelőtt *értékleírással*, azaz axiografiai módszerrel indulunk el. Említettük, hogy társadalomszerkezeti értékek *átlagosan világos formában élnek a köztudatban*. Ezért találkozhatunk társadalomfilozófiában nem ritkán — kiindulásképp — a mai köztudat leírásával: mikép gondolkoznak ma emberek — műveltek, szaktudósok és átlagemberek — egy-egy értékeszme felől? Olykor a *publicisztika* terére is át kell pillantánunk, azonban nem társadalomlélektani leírás a célunk, hanem összehasonlítás és kritikai elemzés. Fontos, hogy tudjuk, mi az eszmék *tartalma*, de fontos az is, *mikép élik át őket*, pl. mit hisznek ma a „szervezésről“ és jelentőségéről.

Az axiografiai módszer úgy, mint a fenomenológiai, abból a sokszor helyes feltevésből indul ki, hogy az értékeket többnyire megéljük, magunkban is szemlélhetjük őket, tehát le is írhatjuk. Nem kell tehát eleve spekulatív szűk rendszer-

<sup>1</sup> A politikára nézve ld. *Kjellén államelmélete*. Társad. tud. 1923. évf.



tani alapra helyezkednünk. A társadalomfilozófiának alkalmi segítséget nyújt 1. az *aktuális társadalomkritika*, 2. a rendszeres és realisztikus utópiáknak, azaz *elvi társadalomtervezeteknek* megfigyelése. Ha csak alkalmi segítségül is szolgál e kettő, nem jelentéktelen a szerepük. Aktuális társadalomkritika ugyanis szinte naponként foglalkoztat bennünket, ad hoc ráeszmélünk valaminő anomáliára és kénytelenek vagyunk „elvi álláspontot” foglalni el. Az aktuális társadalomkritika azonban sajnos, igen gyakran csak instrumentális szempontú: csak a gyakorlat érdekel, az elvi kérdés „fölös feszegetését” áttöri a szempont: nagy dolgokban úgysem lehet tenni semmit. Az *érték*-követelés elnémul, ha nagy tette nincs kilátás, elhalványodik az érték tudata is s maradnak a technikai ügyek, kis célok lebonyolításainál. Így a társadalomkritika aktuális formája nem mindig kiváló értékű az axiógrafiára nézve.

Az utópiák annyiban érdekesebbek, mert itt az értékre irányulás nincs lefékezve. Az író utópiát írva tudja, hogy a valóság béklyóit nem kell figyelembe vennie. Az értékre irányuló gondolkodás így jobban kialakulhat. Utópiáknak azonban két faja van: *szubjektív és objektív utópia*. Az előzők pusztá fantázia-szülemények, érzelmes költői művek, s így „érzelmes-idillikus” utópiáknak is mondhatók. Egészen mások a realisztikus jellegű, objektív utópiák, amelyek sokszor komoly problémákat fejtenek meg, részletekre vonatkozólag komolyan vehető társadalom-tervezetek, habár egészükben mégis utópiák. Ezek célja sokszor csak társadalomkritika (Morus), máskor éppen felmerülő kérdéseket tárnak fel, olykor merőben rendszeres alapúak, minő Fichte *Geschlossene Handelstaatja*, Platon *Politeiájának* némely része.<sup>1</sup> Itt jól látható, minő nehéz határt vonni a realisztikus és irreális elem között. Fontos az *alapintenció* felismerése.

A társadalomfilozófia nézőpontjából kiemelkedik az a tény, hogy az utópiák nem pusztán egyes lelkek fantazmái, sem pusztán érdekesség számba menő *documents humains*, ha-

<sup>1</sup> Az egész nem tekinthető utópiának, utópikus főként az V. könyv. V. ö. *Utopista volt-e Platon*. Athenaeum. 1928.

nem mindig élő, lappangó köztudat-tendenciák felfokozásai. Szélesebb emberi perspektívának értékelésváltozásai hatványozottan jelentkeznek bennük, ahol lappangó értékeszmék szakadnak fel a mélyből, úgyhogy a gyakorlat kompromisszumálláspontja, realiztikus és korbelti kötöttségek alól felszabadul a tiszta értéktartalom kiélése felé törő axiológiai én. A fantasztikumok keltette első, rossz benyomást el kell vetnünk. Azok, akik az utópiákat, vagy államregényeket ab ovo lenézik és csak „szentimentális idilleket“ (E. Rohde) látnak bennük, avagy „egy alakuló társadalomfilozófia misztikus árnyait“ (L. Stein,<sup>1</sup>) nem azt keresik benne, ami valódi érték-kritika, hanem csak a fantasztikus külsőségeket. „Fantasztikus“ követelmények nem egyszer realitásokká lettek, csak ép messze megelőzték korukat (pionir-tragikum), pl. utópiaszerző követelte az egykor utópikus — városi közvilágítást. A realiztikum csak ép korán jelentkezett. Utópia oka tehát a *tartalom*, és a történeti *időpont* szétesése. A pusztá lélektani érdekesség leple mögött az egyetemes-emberinek tiszta értékekre vágyó jellegét is meg kell látnunk.

Nagyfontosságú módszer-elem az *értékmegelő alany*, az axiológiai én.<sup>1</sup> Nem kicsiny nehézség merül itt fel. Az értékmegelő alany nagy típuskülönbségeket mutat, amire Spranger<sup>3</sup> éles fényt vetett. Nagyok a tipikus álláspontok különbségei<sup>4</sup> is; a korbelti *helyzet* s az egyéni *rendszer* sokféleképp tükröződik. A társadalomfilozófus, aki nem magától idegen tárggyal foglalkozó alany, ha már rendszeres álláspontra jutott, rendesen egyéni álláspontjához képest *korlátozott körben éli meg az értékeket* (Stammler, Natorp). Ettől kell mentesülnie az értékmegelő alanynak. E korlátozódással szemben üdvös az axiografia oly álláspontja, mely szerint az érték-

<sup>1</sup> *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie.*<sup>2</sup> 1903. 220. I., egyébként azt is elismeri, hogy az államregényekben „die Stimmung... hat einen starken Stich ins Philosophische“, sőt „nach Inhalt und Tendenz bergen meist blutige Wirklichkeit“...

<sup>2</sup> V. ö. *Az értékelt én karakterológiájának problematikája.* Athenaeum. 1932.

<sup>3</sup> Ld. *Lebensformen.*<sup>2</sup> 1921. azóta sok alig változott kiadás. Kritikájához: ld. *Az emberi jellem alapformái.* 1932.

<sup>4</sup> Újabban ld. A. Dempf: *Kulturphilosophie.* 1932.



eszméket túlkorán nem bíráljuk, hanem felkeressük és leírjuk; jó iskola ez az elfogulatlanság nevelésére. Hogy ez mily termékeny kiindulás, mutatja az új fenomenológiai ethika. A társadalomfilozófiai értékek megélésének körében azonban oly nehézség jelentkezik, ami az egyéni ethikákkal foglalkozók előtt alig esett számításba. Egy elmélyült egyéni éthosz képe különböző egyénekben meglehetősen hasonló lehet, mert az értékmegélő a maga egyéni értékélményéhez mindig közel van.

A társadalomfilozófus azonban nem ily egyéni élmény-körben mozog: neki széles, messzeterjedő történeti életszemléletre (hisztoriognózis)<sup>1</sup> van szüksége s ez ritkán adatik meg a kutatók és társadalomkritikusok átlagának. Elsősorban a társadalomfilozófus mondhatja el:

Wer nicht von dreitausend Jahren  
Sich weiss Rechenschaft zu geben  
Bleib im Dunkeln unerfahren,  
Mag von Tag zu Tage leben.

A társadalomfilozófiai értékeszmék *kollektív egységek történeti sorsa* kapcsán tárulnak fel, ritkán már az egyéni élet síkján; ama történeti sorsot kell kitartó, évtizedes szemlélettel szemlélni, igazi elmerüléssel, természetesen nem pusztán a ténykutatás érdekében.<sup>2</sup> Ha valaki, mint Nietzsche, valódi

<sup>1</sup> Többször utaltak erre anélkül, hogy tettel is igazolták volna a történetiszemlélet fontosságát. Comte: *Cours de philos. posit.* IV. 48. leçon végén (ném. ford. 1923. I. 432. l.): *appréciation générale de la méthode historique proprement dite, comme constituant le meilleur mode d'exploration sociologique*, ami inkább a ténykutatásra vonatkozik, de alkalmi ok is értékek feltárulására. Comtenak — a matematikusnak — a középkorra jelentékeny értékű történetiszemlélete nem eléggé ismeretes.

<sup>2</sup> Rickert (*System der Philos.* 1921. I. 321.) értéktani vonatkozásban utal a történetiszemléletre. Es gehört zu Hegels grössten Verdiensten, dass er die Philosophie auf die Geschichte und die notwendige Orientierung an ihr hingewiesen hat. *Für die Wertlehre sind jedenfalls die historischen Disziplinen von viel grösserer Bedeutung...* Von den geschichtlichen Kulturobjekten müssen wir die Werte ablösen, um festzustellen, welche Probleme für die Philosophie als Lehre vom Sinn des Lebens entstehen. Egyben utal a historizmus veszélyeire is.

történetsszemléletre nem tesz szert, feltétlenül szűk, egyéni horizonon fogja fel tárgyát: az értékeket, melyet egyéni ressentiment gyakran megzavar. Mintegy új „értékszervet”<sup>1</sup> kell magában kifejleszteni a kutatónak, s ehhez egy csupán egyéni életsors perspektívája szűk. Az egyéni életsors tragikumot rejt magában már rövidsége miatt. „A tragikumot — írja Pauler Ákos<sup>2</sup> — az okozza, hogy az értékes életnek nincs az a *tar-tama*, amelyet az megérdemel. Ennyiben az emberi élet mindig tragikus, mert ha egyéb nem, a halál szükségképen véget vet minden, bármily értékes tevékenységnek is”. Megvan ez a tragikum értékek megvalósítása terén, de már abban is, hogy értékeket kellőképp felismerjünk. Ez mintegy axiológiai tragikum az emberi életsorsban: keressük és látjuk az értékeket, de nem minden értéket és nem mind elég tisztán.

Az egyéni értékperspektíva mégsem szükségképen szűk. Van emberi határ, ameddig az axiológiai megismerő én terjeszkedhet s ez nem ép feltétlen rövid rádiusszal megvont határ. Bizonyos életkor bizonyos elmélyedési időt jelent, s bizonyára átlagosan néhány évtized elegendő ahhoz, hogy valaki ama rádiusz emberi maximumáig eljuthasson. Platon ráeszmélt erre a problémára; a maga korának viszonyaihoz képest negyven éves kort tart átlagosan szükségesnek az értéklátás normális mértékének elérésére. Kiválasztott szellemi arisztokratái, államfilozófusai, kiknek az emberi életsors lényegét kell látniok s a tiszta értékekben önállóan el tudnak mélyedni, negyven éves korukban kezdik meg hivatásukat. Az ő idealistái így bizonyára realisták is. A pusztá logikai operációk elvégzésére elég a racionalista jellegű ifjúkor is; logikus és matematikus teremtet elme gyakran ifjú ember. Az emberi

<sup>1</sup> Nic. Hartmann írja: Das Reich der Werte in seiner Ganzheit ist noch unentdeckt. Erst allmählich, in geschichtlich weit ausholendem Reifen entschliesst es sich dem suchenden und tastenden Wertbewusstsein. Man kann diesen Prozess nicht willkürlich beschleunigen. Von Schritt zu Schritt muss erst das Wertorgan des Menschen an seinen Gegenstand heranreifen. Er kann ihn nicht erzwingen, nicht sich selbst vorgreifend aufweisen — weder im Ganzen, noch im Bruchstück (*Deutsche system. Philos. nach ihren Gestalten* c. koll. kötetben, kiadta H. Schwarz. 1931. 324. l.).

<sup>2</sup> Bevezetés a filozófiába. 1920. 163. l.



élet, a társadalom értékvilágának szemlélete azonban normálisan az elmélyedés és önkiszélesítés hosszabb idejét tételezi fel.

Ma, amidőn évszázados exakt történettudomány áll a háttünk mögött, amit a társadalmi és filozófiai tudományok szisztematikája is támogat, ez az önkiszélesítési idő az egyén számára megrövidülhet. Csak tudás, akarat kell hozzá, életlátásban való gazdag diszpozíció, és eléri a kutató a célját. Szükséges hozzá az egyéni én axiológiai érzékenysége, az axiológiai véna egyéni bősége. Sajátos azonban, hogy a történet szemléletnek értékelméleti fontosságára minő későn eszmélt rá a tudomány. Talán ebből is megmagyarázható, hogy társadalomszerkezeti értékekről az értékelmélet oly soká hallgatott. A történettudomány — ha csak a hisztorizmus veszélyeit nem emlegették — tisztán letűnt, pozitivista programjában állott a közfigyelemben: előtte az pusztán adatok tára volt.

Azonban a *társadalomszemlélet* (szociognózis) sajátos ismereti értéke is sokáig homályban lappangott.<sup>1</sup> A jelen társadalmi összefüggés eleven megélése nem-theoretikus attitűdnek számított, amire csak az alkotó, praktikus embernek van szomjúsága, holott ez is értékmeglátást segít elő. A kettő: történet- és társadalomszemlélet nem egymástól távoleső szemléleti módok, hanem *egyik a másikat támogatja, kiegészíti és ellenőrzi*. A múlt és a jelen szemlélete tulajdonképp egymáson épülnek fel. A pozitívizmus utáni történelem már nem pusztán adattár, sőt ép mélyreható szellemi átélés és értékmegélés<sup>2</sup>, hiszen a történelmi mozgalmaknak nem pusztán külső lefolyását, hanem *jelentményüket* (Sinn) kutatjuk és domborítjuk ki. Ha az értékmegelő én és az értékelméleti kutató ma még kétéválnak, az csak átmeneti állapot lehet. Mindkettő találkozhat a történet szemlélőjében. Alapvető hiba tárgyunkban, ha a tisztán elméleti axiológus elszakad a történet szemléletétől.

Szem előtt kell tartanunk azt a tényt, hogy az elméleti megismerés és az értékmegélés a tárgyhoz való más alanyi hozzákapcsolódást jelent. A pusztán ismereti tárgynál mi ragadjuk meg a tárgyakat, az érték megismerésénél a tárgy, az ér-

<sup>1</sup> Id. *Társadalmi megismerés*. Bp. Szemle. 1926.

<sup>2</sup> Ld. *Történelmi értékelés és átértékelés*. Századok. 1933.

ték ragad meg bennünket. A tárgyelfogás itt nem „hideg” aktus, nem is pusztán kontemplatív, hanem átmelegítő, az értékhez hozzáízó benső állásfoglalás felébredése. Míg a pusztá ismereti tárgyban csak az intellektus szólal meg, addig az érték megismerésében az egész *személyiség*.<sup>1</sup> Ezért kell az egész személyiséget, mely e téren értékeket ismer meg, a történeti embersors perspektívájába állítani.

A *társas életegységek életritmusa* nem napi életritmus, amit az egyén akaratlanul is átélhet mindennapi életében. A történeti sors, a történeti életritmus más átélést követel, mint aminő az egyéni életsorsé. A társas életegységek problémaköre, azaz „megvalósítandó” értékeinek köre is tágabb, mint az egyéni élet köre. Az egyéni *értékhorizon* szűk; ki kell azt bővíteni, hogy az átélhető értékek *lehető teljességére terjedjen ki*. Végül pedig a különböző mozgalmak, mikről alább (IV. könyv) a „történeti eszmeirányzatok” során lesz szó, igen bonyolult *összetételben* mutatnak fel társadalmi értékeszméket: ezek sajátos együttesét is át kell élni, ami megköveteli a történelmi szemléletet. Ha csak egyes eszmékről volna szó, úgy elég volna az átélés *tisztasága és mélysége*: az összetett eszmeirányzatoknál az egyes eszmék *teljessége és kapcsolata* is kell, hogy szemléletben adassék. A társadalomfilozófia alábbi kérdéseiben nincs is mindig módunkban rámutatni az egyes összefüggések miértjére és mikéntiségére. Magát az összefüggést is csak az fogja igazában átélni — így látjuk ezt a kultúrfilozófiában is, — akinek van kialakult történetiszemlélete.

A „történetiszemlélet” magában foglalja a jelenkor szemléletét is. Átéljük a mai idők köztudattartalmát, s ennek átélése nem kíván elméleti magatartást. Magától adódik az a gyakorlati élet tett-kultúrája közepett. Az éppen az élet, hogy cselekszünk, értékeket valósítunk meg, s közben értékélményeinkre eszmélünk is.

Azonban amint az egyéni értéktudat szűk voltáról kell

<sup>1</sup> Nem tartom szerencsésnek, ha itt az ember emocionalitására hivatkozunk, mint N. Hartmann (id. ért. 325. l.): Man ist ergriffen, gepackt von dem, was einem als wertvoll und seinsollend einleuchtet. Das Verhältnis ist kein kontemplatives, es ist *emotional*.



beszélünk, úgy egy-egy időszak „köztudatában“ is szűknek kell mondanunk az értéktudat horizonját. Nincs minden értéknek a felszínen. Aki az árral úszik, megküzd a felszíni hullámokkal, ismeri ezeket a felszíni változásokat. Ámde a mélybe is le kell merülnie itt a köztudat kutatójának: a mélységi áramlat ismeretlen értékvilágra is rá fogja vezetni. Nem ismeretlen az ember számára, de egyes korok embere számára — egy ideig — mint új világ jelentkezik. Az axiografiai „leírás“ ezt is jelenti, a mélyebb életrétegek problematikájának felszínrehozatalát.

A történet- és társadalomszemlélet hibaforrás is lehet. Aki nagyon is beleélte magát a mult életfolyamataiba, avagy a jelen küzdelmeibe, nem tud a kor konkrét álláspontjától szabadulni. Ha ma folyton szervezésről, racionalizálásról halunk, ezt nemcsak egyetlen, hanem a legfőbb szerkezeti eszmének is tartjuk, holott nem az. A kor egy-két értékeszmét szokott előtérbe állítani, aszerint, hogy mi aktuálisan a főproblémája. A liberális kor a szabadság eszméjét helyezte piedesztálra, a kommunizmus a materiális egyenlőség eszméjét, a középkor a hierarchia eszméjét stb. Az a kutató, aki mintegy saját eszme-otthont rendez be magának, értékszemléletében a partikularizmust honosítja meg.

Igy két hibaforrás fakad fel. Az egyik az, hogy nem tudja megélni a kutató az értékeszméket kellő *tágasságban*, a másik, ennél is fontosabb hibaforrás az, hogy hajlandóvá lesz egy értéknek a többit mind *alárendelni*. Ezek a történeti „elfogultságok“ fajai és okai; főképp az utóbbi az, mely arra vezet, hogy az *értékek rangsorát* már eleve igazoltnak veszi úgy, amint az illető kor azt látja. Semmi sem gyakoribb értékelméleti talajon, mint a rangsortévesztés, egy-egy kor speciális öröke, kritikátlan hagyománya.

A társadalomfilozófusnak egyik legnagyobb feladata az, hogy *korok és emberi életproblémák egész sorozatán egyenletesen tekintsen* át. Egyrészt meg kell élnie a kor értékeszméit, és értékvalósító törekvéseit, tehát — el kell merülnie; másrészt ellenkezőleg korfölköti álláspontra kell szert tennie, tehát — a korból ki kell emelkednie. Aligha hisszük, hogy ez más-kép lehetséges, mint évtizedes átélés nyugalma útján. Egyes

problémák megoldása bizonyára könnyebben megy, de a társadalomfilozófiai értékek egyeteme terén már nehezebb elérni az összhangot, a korfölköti, egyetemes álláspontot.

Rá kell még mutatnunk arra, hogy amit itt „leírásnak“ nevezünk, nem pusztá külsőségek felsorakoztatása, sem hétköznapi összehasonlítás, hanem egyben a *lényeg kifejlesztése* is. Az axiografia lélektani leírassá laposodnék, ha csak lelki tényállást tárna fel. Sőt éppen az a feladat, hogy a tipikus értékeket ideáltipikussá emelje, megtisztítsa a köznapi salaktól és kifejlessze. A szervezetségben pl. nem azt kutatja, amit az átlagember keres és vél látni, csodaszert, mely a szervező aktus által megváltja a társadalmat, hanem azt, ami a szervezetség valódi lényege és értelme. Az alárendeltségi rend, a hierarchia lehet a köztudatban „elavult életforma“, esetleg gyűlöletes emléke egy ancien réghimenek, de nem ezt a lélektani tényállást nézzük, hanem azt, ami az alárendeltségnek valódi értelme és létjoga.

Egyes eszmék, legalább ma, immár eltűntek a köztudatból, mint a szervesség eszméje és csak ad hoc — ha ép felmerül szüksége — veszik észre itt-ott egy részletkérdéssel kapcsolatban annak jogosságát. Ha itt nem az axiografia, hanem a társadalmi lélektan szemüvegén át pillantanók meg a kérdést, alig is kellene szólni róla: egyszerűen már nincs meg a köztudatban. Az axiografia feladata több, mint a lélektani leírás: értékeszmék lényegének felkutatása, kidomborítása és leírása, mégha az illető értékeszme időlegesen le is tűnt a kor színpadáról, avagy éppen eltorzult formát is mutat. Az axiografia tehát részleges igazolás is; több, mint leírás.

Mielőtt a következő fejtegetéseket útjukra bocsátanók, még egy nehézségre kell rámutatnunk. A társadalomfilozófia ma főképp axiografiai feladatok előtt áll. Nem zárkózik el légtüres fogalmakba, kerül minden formalizmust, sőt talán nem is a kicsiszolt formulák után vágyódik elsősorban; ez későbbi idők kényelmesebb feladata lehet. A helyzet ma körülbelül az, ami a kanti formális ethika után következett be: a tartalmi értékek egész sorát kellett kinyomoznia az újabb ethikának. Igen nagy nehézség ma úgy a történeti egyoldalúságok leküzdése, mint a formalizmus tartalmi értékekkel való kitöltése.



Tudatosan ez a lépés a társadalomfilozófiában nem történt meg, kísérletek is csak problémacsírák körül forognak. Ezért munkánk az új stádium nehézségeit nem fogja eltakarni, sőt feltárja, kidomborítja, miben áll a jelen feladat, és hol a megoldás aktuális határa. Első feladatunk természetesen az egyes értékek, „elvek“ felkeresése, gyűjtése, második azok leírása. Nem mindig vezetett egyenletesen előre az út; egyes eszméknél, főképp az egyenlőségénél, meg kellett akadnunk, az irodalomra is itt polemikus megjegyzéseket tettünk, ami ez, „alapfogalmakra“ vonatkozó könyvünkben általában nem volt célunk. Megterhelte volna a polemizáló kitérések sora a rendszertani áttekintést, messzevezető kitéréseket provokált volna. Némely eszméről lényegesen kevesebbet mondtunk, pl. a szabadságról, mint szerettünk volna, mert ez alkalmazás közben — a társadalompolitikában — válik nézetünk szerint igazában érdekessé és termékenyítővé. Az értékeszmék leírása ma még senkinek sem sikerül a *tüzetesség* biztosításával, a tennivaló sok. De immár némely eredményre rámutathatni véltünk, így mindenekelőtt a tárgykör körülírására, számos értékeszme sorozatának megállapítására, viszonyuk felismerésére. Az értékeszmék tüzetes leírása terén az ethika — kétezereves tudomány — sincs ma még kielégítő állapotban. Az analízis munkája hosszú, nemzedékek munkaközösségére támaszkodik. Még inkább szükség van e munkaközösségre annak a beláthatatlan problémamezőnek, melyet társadalomfilozófiának nevezünk. Ma már az is megnyugvás a kutatónak, ha tudja, jó úton indult. Ennek biztosítása pedig — filozófiai tudományban — mindig a legnehezebb.





HARMADIK KÖNYV

**A TÁRSADALOMSZERKEZETI  
ALAPESZMÉK.  
(TÁRSADALMI AXIOLÓGIA.)**





## 1. Az igazságosság eszméje.

Mint a legáltalánosabb körre érvényes társadalmi érték-eszme jelentkezik előttünk az igazságosság. Mélyen bevésődve él a köztudatban, mint önérték, hasonlóképp az igazsághoz, mellyel nemcsak rokon hangzása miatt cserélik össze. Azt kívánja az „igazság“, hogy a bűnös ne maradjon büntetlenül — itt az „igazságos“ és az „igaz“ szók összecserélődnek, mert önértékeknek tartatnak, végső elvek, melyek egymást támasztják alá. Valóban tévedés és hazugság nem kevésbé rontják meg a társas összefüggést, mint az igazságtalanság. Semmi iránt sem vagyunk oly érzékenyek, mint az igazságosság megsértése iránt. Kant szavaival: „Wenn die Gerechtigkeits untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf der Erde leben“. Schiller pedig még általánosabban szól:

„Gerechtigkeit heisst der kunstreiche Bau des Weltgewölbes,  
Wo Alles Eines, Eines Alles hält,  
Wo mit dem Einen Alles steht und fällt“.

Rousseau a boldogság feltételét látja benne (az *Emil*-ben<sup>1</sup>): „Mennél jobban magamba szálllok, mennél többet kérdezem magamat, annál többet olvasom ezeket a lelkembe írt szavakat: légy igazságos és boldog leszel“.

Általában önértékek, mint fennebb láttuk<sup>2</sup>, tudatosak, sőt tudatosabbak, mint aminők a rangban középhelyet elfoglaló értékeszmék, melyeken tekintetünk értékigazolásoknál átsiklik. Viszont annál nehezebb számot adni arról, mi a tartalmuk, jelentésük; a középhelyezett értékeszméken át felfelé

---

<sup>1</sup> *Emil*. M. ford. Schöpfung. 1911. 397. l.

<sup>2</sup> I. könyv 15. és 48. l.



haladva ezek az eszmék foszforencenciájukkal tudattalan tartalmat sugároznak a legmagasabb eszmébe, melyet ezáltal olykor el is variálnak, pl. a jog eszméje behatol a nála szélesebb körű és magasabb igazságosság-eszmébe.

Az igazságosság legközönségesebb körülírása ez: *sum cuique*. 1. Ki az, akit itt „mindenki“-nek mondunk? Bizonyára nemcsak egyes alanyok, egyének, hanem kollektív, társas alanyok (csoportok, közösségek) is, sőt ezen felül intézmények; meg kell adni a „magáét“ pl. a házasság intézményének, a tulajdonnak, a bíróságnak, stb. Valakik és valamik vannak előttünk, ez utóbbiak azonban nem tárgyak, mert tárgyakkal szemben sem igazságosak, sem igazságtalanok nem lehetünk. Valamikép személyszerű létezőkről van szó, bizonyos *funkcionálóról* és *funkciómódokról*, mert az intézményeket nem tartjuk egyebeknek, mint állandó kerettel bíró, hasonló *funkciómódoknak*.<sup>1</sup> Az intézmény nem független a cselekvő egyéni vagy kollektív alanyoktól, tehát a funkciólehetőség („meder“) függ a funkcionálótól; az igazságosság köre így az intézménnyel *együtt* bizonyos személyszerű, vagy alany-szférán belül marad s nem terjed át a tisztán tárgyszerű létezőkre. 2. Kinek-kinek megadván „a magáét“, kijelöljük, hogy melyik társadalmi rész „hol“ *foglalhasson helyet*, hol funkcionálhasson, azaz minő összefüggésben lehet része a társadalomnak. Már Platon ily értelemben beszélt az igazságosságról (oikeioprágia). Egy óraszerkezetben a kerék, rúgó, csavar a „maga“ helyén legyen, azaz a neki „kijáró“ helyet kapja meg. Ez azt jelenti, hogy 3. az egyes részek megtalálják egyúttal *egymáshoz való viszonyukat*.

Társas létező, helye és viszonya — e három mozzanat körül forog az igazságosság. Némi kiegészítéssel tartozunk. Hogy mik vannak (léteznek, funkcionálnak), egyszerűen adottságok, melyeket a szociológiai ténykonstatálás hoz tudomásunkra, pl. vannak családok, hadseregek stb.; ezek felvé-

<sup>1</sup> Az intézmény történetfilozófiai fogalmával kapcsolatban itt csak egy hasonlattal élünk. Egy síksági folyó keresi az utat a gravitációhoz képest s a talaj lehetőségei szerint, és maga készíti el medrét, mely számára *részben* adva van, részben azonban nincs. Az intézmény ily meder, mely a fenti értelemben „állandó“ cselekvés-keret.



telére a társadalomfilozófia rászorul. Önként felvesszük ez adottságokat már a társadalomszemléletben (szociognózis), s e tényismeretből indulunk ki. Mikor az igazságosság mérőónját kivetjük, már-létezőket igyekszünk helyesen rendezni. Azonban valami *nem*-létezőt is követelhetünk az igazságosság alapján, új tagokat, új intézményeket (pl. egy új közigazgatási bíróságot, ahol az nincs). Az igazságosság tehát nem pusztán *rendezi* a társas létezőket, hanem egyúttal, ha kell, *alkotja* is a társadalom új szerkezetét.

Ily módon igazságosság alapján nemcsak *elbírálni* lehetjük a társadalom meglevő szerkezetét, hanem követelhetünk oly cselekvéseket is, amelyek a társadalom helyes *szerkezetét* szolgálják. Ethika, mint a helyes cselekvés tudománya és társadalomfilozófia szoros kapcsolatba juthatnak, mindamellett nem azonosak, miről már szóltunk.

A társas létezők (egyén, csoport, intézmény) egy struktúrán belül találhatók, megvan ezeknek *léthelye*, illetőleg *funkcióhelye* (pl. családnak az államban, államnak egy államszövetségben). Léthely és funkcióhely szorosan utalnak a *viszony* kérdésére: jogosan van-e ez éppen itt, helyesen funkcionál-e ez az intézmény ott? Nézzük meg, mikép jó itt felszínre a viszony kérdése. Ha egyik ember cselekvését jónak mondjuk (pl. nemeslelkűnek és adakozónak), ez mindig *magatartást* is jelent egy másik emberrel szemben, a magatartás (attitűd) pedig viszonyfelvétel vagy viszonytartás. A cselekvés lehet etikailag jó (pl. nemeslelkűen adakozó), de társadalmilag rossz is (pl. hálátlanságra és henyélésre szoktató). A *tett* — mással szemben — viszony is. Tehát az elbírálásánál *két* emberről, *A* és *B* viszonyáról van szó (*A* ember: *B* ember<sup>1</sup>), midőn egy ember tettét vettük fel. Ez emberek persze nem pusztán anthropológiailag létezők, hanem valamikép egy társadalom (*T*) tagjai (*t*), tehát viszonyuk ez: *At: Bt* stb. Ez a közösleges felfogás, amidőn csak annyit látunk, hogy két vagy több tag lehet egymással igazságos vagy igazságtalan viszonyban. Ha azonban mélyebbre hatolunk, nyomban egy lépést kell tennünk tovább s így nyerjük csak meg az igazságosság

<sup>1</sup> A kettősponttal viszonyt jelzünk.

fogalmának alapvázát. Akkor ugyanis, amidőn kiemeltük, hogy az emberek társadalmi tagok gyanánt jutnak különböző-kép elvariálódó viszonyba egymással, *a tag-minőség szükség-kép kitágul az egész társadalom problematikájára*. Ez annyit jelent, hogy a fenti formula (mely nem matematikai jelzés, csak rövidítő szemléltetés célját szolgálja) *egy latens taggal* (az *egész társadalommal*:  $eT$ ) bővülni fog, tehát a formula ez lesz:  $(At: Bt): eT$ , illetve megfordítva is:  $eT: (At: Bt \dots Nt)$ , mikor már több tagról is szoltunk. Ez a kis, szemléltető formula az  $eT$  hozzáfűggesztésével mindenütt kifejezi, hogy két tagnak nincs valaminő oly „magánügye“ (pl. párba), amely nem érintené a társadalmat, sem a társadalomnak nincs oly ügye, mely (infinitezimálisan) két ember ügyeit, viszonyát ne érintené. Már most világossá lesz az, hogy: „igazságos cselekvés“ megvizsgálásánál *tulajdonképp* azt vizsgáljuk, hogy egy személyes létezőre irányuló cselekvés (tett *sub specie alterius*) mikép érinti nemcsak a másikat, hanem az *egész társadalmat* (*sub specie societatis*). Másszóval az igazságosság nem a rész viszonya a részhez (pl. egyik ember viszonya egy másik emberhez), hanem a „tag“ (vulgo: rész) viszonya az egészhez, avagy fordítva: az egész viszonya a taghoz. Lehet tehát egy ember igazágtalan egy másik emberrel szemben, de — ekkor igazágtalan a társadalommal szemben is; és lehet, hogy a társadalom (az egész) igazágtalan a résszel, az egyes emberrel szemben, de akkor igazágtalan a másikkal szemben is.

Ismételten érintenünk kell a kérdést: mi az, ami az ethika és a társadalomfilozófia fóruma elé tartozik. Az ethikus (pl. nemeslelkű) cselekvés, mondtuk, nem szükségkép igazságos is. A cselekvés csak akkor igazságos is (amellett, hogy ethikus), *ha a társadalom egész szerkezetét* kedvező irányban érinti; igazágtalan pedig, ha rontja a társadalom helyes szerkezetét. Látható azonban, hogy alig lehetséges oly cselekvés, amely ne érintené a társadalom össz-szerkezetét. Nincsenek nagy számmal u. n. magánügyek. Vegyük például a pusztá kontemplációt. A pusztán szemlélődő életmód rendkívül üdvös előfeltetele lehet az igazság kutatásának, s ha valaki embertársát rábírja pusztá kontemplatív életre, e rábírás két ember magánügyének számít. Ámde a kontemplatív élet, mely oly-



annyira kedvező az igazságnak a kutatására, legtöbbször társadalmi passzivitásra vezet, és a-szociális, ha a kutató az igazságot — nem közli. E ponton már az egész társadalom érdekelve van. Ime, ezen az alapon állítható, hogy valakinek kontemplatív és igazságkutató élete nem magánügy, hanem „igazságtalan“. Magánügy, — mondja a köznapi gondolkodó; közügy, — mondja a társadalomfilozófus, aki arra gondol, hogy mindenkinek kontemplatív magatartása kiáltóan csorbítaná a társadalom életegészét, harmoniáját. A kontemplatív magatartás társadalmilag csorba, ha ki nem egészül a „szociális én“ irányában,<sup>1</sup> ekkor pedig már nem lesz szó „puszta“ kontemplációról. Eljutottunk tehát ahhoz a ponthoz, hogy ott, ahol igazságosságról van szó, mindig egy egésztől, szerkezetéről, ennek berendezéséről, azaz strukturális viszonyairól van szó; vagyis: *az igazságosság egy társadalomszerkezet egyetemes ideálja*, struktúra-ideál. Ha két tag u. n. magánügye merül fel, ez csak látszólag magánügy, érinti az az egész társadalom szerkezetét. Természetesen két tag viszonyában is lehet igazságosság, de *nem teszi ki* az igazságosságot, ez mindig egy egész, egy társadalom szerkezeti helyessége.

Az etikában, láttuk, erkölcsi értékek valóításáról, tehát legfőképpen funkció-értékekről van szó. Funkció közepett viszonyba is lépek másokkal, tehát igazságos *is* lehetek. Ekkor társadalomfilozófiai problémát vettem fel. Az etika továbbá nemcsak funkcionális értékre, hanem a személy értékére is tekintettel van: itt is következik társadalomfilozófiai kérdés. A személyértéknek ugyanis el kell ismertetnie mások által. Személyérték személyi viszony tekintetbevétele nélkül alig jelenthet valamit. Ebben az „elismerésben“ is viszony van jelen, tehát lehetek igazságos, vagy igazságtalan.

Még egy pillantást vetünk előre, a következő fejezetekre. Az *igazságosság* magas, de nem egyetlen érték. A társadalom szerkezetében szó van az erő értékéről is, melyet a *szervezés* eszméjében találunk meg. Ez magában nem bizonyul elégnek; új elvet keresünk: ez a *szervesség* elve stb. Cselekvésem nem

<sup>1</sup> V. ö. *Az értéktelt én karakterológiájának problematikája*. Athe-naeum. 1932.

lesz helyes, ha csak egy-egy ily elvre támaszkodom. Midőn cselekszem ethikai irányban, nemcsak egy-egy ethikai elvre vagyok tekintettel, hanem szükségkép „kitérek” egy egész sereg társadalomszerkezeti mozzanatra: ahol egy cselekvés kapcsán „viszony” merül fel (sub specie alterius), az ethikai ténykedés azonnal egész társadalomfilozófiai értékrendszert is fog érinteni: egy viszony egy értékrendszert. Egy individualista ethikus „egyén: (viszony) egyén” — kapcsolatokat lát. A probléma bonyolultabb, t. i. a cselekvési normák szerinti, ethikus cselekvés (I) síkja mellett egy másik sík (II) is felmerül: társadalomfilozófiai elvrendszer, melynek csak legtudatosabb eszméje az igazságosság. Így jelezhetjük ezt:

I. egyén funkciója: (viszony)      más (alter)



egyének másokkal való viszonyába belejátszik a

II. társadalomfilozófiai értékek rendszere (igazságosság, szerveztség, szervesség, szabadság, stb.).

Ethikai cselekvésem tehát érint más elveket, vagy „kitér” egy sorozat másnemű elvre, mely a „szerkezeti” viszonyokra vonatkozik. Itt tehát „társadalomfilozófiai elvekről” van szó. Másvalakivel szemben tehát erkölcsileg jónak és igazságosnak kell lennem. A szerkezeti elveket mindenkép érintenem kell, s midőn igazságosságról beszélek, *többet* mondok: a szerkezeti elvek foglalatára hivatkozom, legmagasabb szerkezeti elvek sorára. Így az egyetemes igazságosság „mögött” kell keresnünk más elveket is, amelyekre igazságosság „címén” szoktunk latens módon hivatkozni.

*I. Jegyzet. Platon igazságosságfogalmáról.* Platon a *Politeia* I—IV. könyvében vette vizsgálat alá az igazságosság lényegét. Az irodalom nem látta meg, mi ebben az, ami *expressis verbis* társadalomfilozófiai jellegű, holott kutatása ma is mintaszerű. A I. könyv rendkívül módszeres. Megállapítja az igazságosság körét: 1. ki az, aki tartozik, 2. kinek, 3. mivel tartozik. Az 1. kérdésben arra a megoldásra jut, hogy az igazságosság köre egyetemes. Nincs senki, aki igazságossággal ne tartoznék, de mindenki mindenkivel szemben is tar-



tozik vele, tehát nemcsak „békében“ és csak „barátunknak“ tartozunk vele, hanem ellenségeinknek is. Az életnek nincs oly köre, hol érzékenyek ne lennénk az igazságosság követelményei iránt. Mikor a híres hasonlatát mondja: barátunk, kinek elméje elborult, s most a tőle kölcsönzött fegyvert visszakéri és mi — nem adjuk vissza a neki kárt okozható fegyvert, nem utilitárius megoldásra céloz, hanem egy — máig meg nem értett — elvi kérdésre<sup>1</sup> s ez az, hogy barátunk jóságot gyakorolt velünk, midőn fegyvert kölcsönzött nekünk, *tehát*: a jószág „viszonyát“ kell nekünk — igazságosan — viszonzoznunk, eo ipso nem szolgáltatjuk vissza neki később a fegyvert, mikor elméje elborult. Igazságos az, hogy jóval tartozunk annak, ki jó volt hozzánk: az igazságosság tehát viszony-kérdés!

A többi könyvekben is kellőképp meg nem értett finomságokkal szolgált Platon. *Kétféle* igazságosságfogalma van: 1. a lélek részeinek helyes rendje — ez a lélektani vagy karakterológiai igazságosság-fogalom; 2. a társadalom tagjainak, réteg-csoportjainak, hibásan fordítva: „rend“-jeinek helyes viszonya — ez a társadalomfilozófiai igazságosságfogalom. Fontos felfigyelnünk arra, hogy éppen ez a kettő bizonyítja: az igazságosság nála nem egyéb, mint *szerkezeti eszme* — általában. A három társadalmi rétegtag (rendek) kérdésében abszolút világos már Platonnál, hogy az igazságosság a tagok helyes viszonya a társadalom egészéhez; hogy a társadalmyszerkezeti eszme egyetemes és végső elv: az igazságosság alapján tudunk csak valamit *minősíteni* abszolút „helyesnek“, nem pedig egyszerűen hasznosnak, gyakorlatinak. Végül pedig ma is értékes gondolat az, hogy *a lélek részeinek helyes rendje párhuzamos* a társadalom részeinek helyes rendjével. Magában a probléma felállításában helyes definíció van: minden rész a „maga helyén“ legyen (oikeioprágia) itt is, ott is.

A lélek részei, ha nem filológiai fordításra, hanem mai, magyarázó nyelvre fordítjuk, ezek és sorrendjük is ez: 3. a lélek önző-szerző része (τὸ ἐπιθυμητικόν), 2. a lélek ke-ményakaratú, „örző“ része, heroikus-áldozó rész (τὸ θυμοειδές)

<sup>1</sup> Ld. *Utopista volt-e Platon?* Athenaeum 1928.

és 1. a lélek örök eszméket, lényegeket szemlélő része, az ész (νοῦς vagy τὸ λογιστικόν).

Az *önző-szerző* rész mint akaratos energia hat bennünk, kívánságok ébrednek, gátat nem ismerve érvényt szerzünk vágyainknak — ez a lélek „alsó” részének érvényesülése a magasabb lélekrészekkel szemben. Nem helyes, nem lesz „igazságos” (Platon nyelvén) ez a fellázadás. A lélek ez alsó részének az engedelmes alárendelődésben van meg a maga helye.

A *heroikus* rész a lélekben már áldozatkészséget fog jelenteni. A heroikus szilárd, küzdelemben van az alsórendű vágyakkal szemben, ezeket magának alárendeli. De ugyanakkor ez a lélekrész nincs eléggé tisztában a magas életcélokkal, tehát alá kell magát vetnie a tudatos észnek. Ha ez utóbbi ellen az fellázad, ismét megbontja a lélek helyes („igazságos”) szerkezetét.

Mindenek fölött áll tehát az ész. Látható ebben, hogy a karakterben, a lélek egészében mindeniknek megvan a *maga helye* — ebben áll az igazságosság „a lélekben”.

S ugyancsak három „rend” van a társadalomban. Mindenütt *helyes szerkezet* eszméjéről van szó. Idáig eljutott már Platon!

*II. Jegyzet. Az igazságosság némely formulázásai az újabb ethika és jogbölcselet keretében.* Az igazságosság fogalma, mint már az eddigiekben kifejtetni törekedtünk, a társadalomfilozófia középpontjában áll. Tőle indulnak ki az értéksugarak, és feléje vezetnek az igazolás útvonalai. Tehát sui generis társadalomfilozófiai kérdésről van szó.

Az igazságosság fogalma azonban jelentékeny szerepet játszik az ethikai és a jogbölcseleti rendszerekben is. Ezt mutatjuk be némely példában e kitérés keretében. Feladatunk lehetne e fogalom dogmatörténete. E tantörténet vázlatát mégsem lehet itt a célunk, csupán annyi, hogy meglássuk, mit nyert az igazságosság fogalma azzal, hogy vagy csak az ethikában, vagy csak a jogbölcseletben játszott szerepet, illetve mit veszített. Kétségtelennek látszik, hogy szerepe volt, de mert a *maga* szerepét saját dimenzióiban csak a társadalom-



filozófiában nyerheti el, a két szomszédos diszciplinában szerepe és jelentése *töredékesen* juthat kifejezésre.

Az etikában oly „erény” lesz belőle, amelyet „egyik ember a másikkal szemben” gyakorol s ez egyrészt individuális térre terelődve szűk keretűvé, másrészt szétfolyóvá teszi a problémát. Az igazságosság *ethizálódik*. Nem veszít magas értéktartalmából, csupán szűk lesz az érvényesülési köre. Az etikákban rendszertani helye sohasem elenyésző, sőt középponti, mondanunk sem kell, az oly antik etikában, minő Platoné, egyenesen centrális. Ámde később is felmerül a nézet, mint Leibniznél, ahol az igazságosság „omnes alias virtutes comprehendit”. Ez a problémahelyzet semmiképp sem lehet feltűnő, hiszen az etikai cselekvés — embertársunkkal szemben — egyben érinti az egész társadalmat is, tehát minden ily cselekvés *egyrésről* etikai, *másrésről* az „igazságosságot”, társadalomszerkezetet érintő cselekvés.

A jogfilozófiában pedig az igazságosság *jurifikálódik*, nem lesz több, mint „a jog fölött álló értékeszme”. Erre utal már maga a *justitia* szó, mely a *jus* (jog) fogalmával függ össze, épúgy, mint a *Gerechtigkeit* (ang. righteousness) a *Recht*<sup>1</sup> (ang. right) szóra, avagy a francia és az angol *justice* a latin *jus* szóra utalnak, amit a *jurisprudence* s más szók értelmükben fenntartanak s közel állítják a mai embert is a jog-problémához.

Bonyolódottabb azonban az ily fogalom-vizsgálat annyiban, amennyiben az etika túlnyomólag csupán egyéni etika lévén, az ily „társadalmi” fogalom felvétele és használata terén meglehetősen önállóan, s a maga részéről is jurifikálja az igazságosság fogalmi tartalmát. Nem fogja tehát *általában* a társadalom szerkezeti törvényét keresni benne, hanem maga is az „állam legfőbb törvényét” látja benne, azaz jog fölötti eszme gyanánt fogja fel. Így az etikai és a jogfilozófiai nézőpontok összekeverednek s az utóbbi felé hajlanak. Éppen nem ritkaság, ha etikus éppen úgy beszél az igazságosságról, mint a jogász. Itt nem tüzetes tantörténet lévén a célunk, elég lesz néhány igen jellemző példát felsorakoztatni, úgy az ethizált,

<sup>1</sup> Eredetileg: a *Gerichtet-sein* szóra (J. Binder).

mint a jurifikált igazságosság fogalmára s e fogalom használati körére vonatkozólag.

Már Aristoteles észreveszi, hogy a jog fogalma mögött egyetemesebb értékeszmének kell állania. „Mindenki belekapaszkodik valamelyes jogba, de csak bizonyos pontig halad, s nem beszél az egyetemes, a *legfőbb jogról*“. Ha jogérzetünkre hivatkozunk, ez és ez *nekem* jogom, világos az alanyi vonatkozás, de rendszerint „azt, hogy *kinek*, szépen elhagyják“. Ez ime, a probléma. Kiről van itt szó, egyénről, társulatról, államról, avagy az egész társadalomról? Holott ezt — a „jog“ kérdése kapcsán — nyomban el kellene döntenünk. De térjünk napjaink irodalmára.

Az igazságosság a 80-as évek felfogásában „az emberi együttélés fő erénye“, mint G. Rümelin<sup>1</sup> kifejti: „az minden társadalmi és állami rend alapja“. Theológiai, etikai és jogászai igazságosság-fogalmak versenyeznek. Szerencse, hogy az emberi érdem és a sors jutalmi összefüggés nélkül állnak; mert ellenkező esetben valódi önzetlen cselekvés aligha volna várható, minden jó cselekvést a *velejáró* jutalomért tennénk meg. Az igazságosság nem illik bele a „jutalom rendszerébe“ (Lohnsystem), azt önmagáért kell keresnünk. Az igazságosság „nevében“ szereplő elvek, szabadság, — egyenlőség, jutalom — megtorlás, humanitás, arányosság stb. egymással összeütkeznek valamely ponton, s össze kell őket egyeztetni a „*közjó*“ fogalmában. Az igazságosság nem áll a hasznosság nézőpontja alatt. Utóbbi már az előző lényegében benne van, a *fiat justitia* nem szabad hogy a *pereat mundus*-ra vezessen; a társadalmi hasznosság nem „idegen tényező“ az igazságosság körében, azonban nem végső mérték a hasznosság. Az ideális igazságosságból nem vezethető le reális jogszabály, „adott társadalmi feltételek empirikus anyaga“ is kell hozzá: az idealisztikus igazságosság mellé realizisztikus igazságosság.

Stammler eljut a „tisztá közösség“ morfológiailag ritka levegőjű fogalmához; nem lesz így eléggé termékeny a probléma-felállítása, de elég magas régióig tud felemelkedni. Szerinte „az igazságosság a törvényhozó szilárd akarata arra

<sup>1</sup> Über die Idee der Gerechtigkeit. Reden u. Aufsätze. N. F. 179. 1.



nézve, hogy konkrét szabályait a társas életnek, azaz szabadon akaró emberek közületének *legfelső célpontja* alá helyezze“. <sup>1</sup> Így az igazságosság érvényességének köre valóban tág, sőt olykor végtelennek is látszik. <sup>2</sup> Mindenesetre *alkotó* irányelvről van szó; nem pusztán *rendező* principium az igazságosság. „Pusztán a helyes társas akarásnak ez a formális gondolata, az igazságosság eszméje előtti hódolat képes *teremteni* közületet“ <sup>3</sup> (Gemeinwesen), amelyen belül mindenkit a közület tagjaként tisztelnek és mindenki a közület részesének vétetik“. <sup>4</sup> Itt konstitutív igazságosságfogalomról, nem jogászai interpretálásról van szó, s fontos szemünk előtt tartani azt, hogy más a jogász (jogalkalmazó) és a törvényhozó feladatköre és attitűdje az igazságossággal szemben.

Mikor Ihering <sup>5</sup> kifejti, hogy a jogászai ítélet kétféle irányban van megkötve, jogi és erkölcsi irányban, így következett: „A bíró számára az első, a törvényhozó számára a második az irányadó. Az első alatta áll a törvénynek, a második fölötté van. Amaz jogilag kötelezve van a törvények alkalmazására és *igazságos*, ha ép ezt teszi; magának a törvénynek az igazságtalanságaiért ő maga nem felelős. A felelősség a törvényhozót éri“, ő a konstituens.

Már Platon is erre utal: „A bírói hatalom nem olyan mint az uralkodóé, hanem őrzi a törvényt és annak szolgálja“. <sup>6</sup> Midőn a törvényhozó igazságosságáról van tehát szó, *kiterjesztettük* az igazságosság érvényességi körét, ezért fontos a törvényhozó hangsúlyozása. De még mindig csak „a jog fölött“ vagyunk.

Mayer <sup>7</sup> példáján látható, hogy Stammler probléma-

<sup>1</sup> *Wirtschaft und Recht*. 1921. 510. l. Ehhez Lehrbuch d. Rechtsphilosophie. 1922. 200. l.

<sup>2</sup> Ld. Stammler: *Die Gerechtigkeit in der Geschichte*. 1915. 15. l. „Als Frage tritt die Frage der Gerechtigkeit zu jedem Ereignisse(!) hinzu, das auch nur *jamals denkbar* (!) ist“.

<sup>3</sup> A közület szót, mely a magyarban immár erősen elavulófélben van, itt *morfologiailag semleges* értelemben használjuk.

<sup>4</sup> U. o. 22. l.

<sup>5</sup> *Der Zweck im Recht*. 1904. I. 825. lk.

<sup>6</sup> *Politikos* 305. c.

<sup>7</sup> *Rechtsphilosophie*, 1922. 81. lk.

beállítását éppen nem tekinthetjük a mai jogfilozófia köztulajdonának. Szerinte „lehetetlen az igazságosságban a jog ideálját feltalálni“. A jog *gyakorlati* értelemben bizonyára csak részben esik az igazságosság körébe, hiszen a gyakorlati élet nem is oldható meg pusztán elvekkel, mindamellett követelmény maradhat az igazságosság, mely *állandó, aktuális* és konkrét követelmény. A jog időközömbös és általános. Ezért hiányos is. „A jog normákon alapuló rend. Aki normákat vet, igazságosságot nem arathat(?). A norma tartós értékeket nyújt, biztosítja a jogbiztonságot, az igazságosság a kor színvonalán áll minden nap“ (sic). „Az igazságosság egészen az egyes esetre akar vonatkozni“. Ha itt a jog hiányaira utal, — nem tud a korral együtt haladni, s nem tud az egyes esetig finomodni a jogalkalmazásban, *míg* az igazságosság igen, — mégis csak elismeri másutt: „az igazságosság eszméje szerint a jog lehet igazságos és igazságtalan; hogy maradék nélkül nem érvényesülhet, nem indokolja azt, hogy maradék nélkül ne érvényesüljön“ (durchsetzen *kann — soll*). Annyi az alapkiindulásokból is kitűnik, hogy a mai jogfilozófia nem igyekszik az igazságosság érvényességi körét szűkíteni.

Berolzheimer<sup>1</sup> szerint az igazságosság felé három elv vezet: 1. a szabadságé, 2. az egyenlőségé, 3. a megtérítése. Az első negatív: a szabadság valaminő megkötöttség hiánya. Igen érdekes álláspontja az egyenlőséggel szemben: „Az igazságosság elve nem az abszolút, hanem a relatív egyenlőség, („Gleichmässigkeit“) egyenlő jog a hasonló helyzetű tárgyi és személyi viszonyok számára; egyenlőtlen jog pedig egyenlőtlen viszonyokra nézve“. Az igazságosság érvényességi köre így is tág, mint az más íróknál is megfigyelhető,<sup>2</sup> s főlegesenek tartjuk sorra kitérni rájuk.

Az igazságosság *köre* után tekintsünk most annak *jogfölöttiségére*.<sup>3</sup> E tekintetben tipikus W. Sauer álláspontja. Míg

<sup>1</sup> *System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. 1906. II. 101. lk.

<sup>2</sup> Így G. Rümelin: *Über die Idee der Gerechtigkeit*. Reden u. Aufsätze. N. F. 1881. M. Rümelin, 1920. K. Gareis: *Vom Begriff der Gerechtigkeit*. 1907. Heller Erik: *Igazságosság és jog*. 1923. d'Aguianno: *Die Ideale der Gerechtigkeit*. Arch. f. Rechts und Wirtsch.-phil. III. k. stb.

<sup>3</sup> V. ö. Horváth B. *Igazságosság és igazság*. Társ. tud. 1929.



sokan a jogszabályok értékbeli igazolásánál az etikához fordulnak, addig Sauer<sup>1</sup> közvetlenül egy „jogászi alaptörvényt” talál a jogszabályok fölött, (tehát közvetlenül etikait nem), s ez történeti formában az államérdek, a *salus rei publicae* normája. Egyetemes ez, de egy állami-jogi közületen belül. Ez is jogosultságát egy jogfölötti szférából nyeri, s ez „a kultúra eszméje s az igazságosság által jelzett fogalmak” köre. „A jogi alaptörvény,<sup>2</sup> írja, *a határon áll*, ott, ahol a jogtudomány a társadalom- (s még tovább a kultúr-) filozófiába fogózik; kétféle irányba tekint: felfelé a még általánosabb (kultúr- és) társadalomfilozófia felé és lefelé a speciális törvényeknek és a jogéletnek saját birodalmába”. Így kétféle fogalom keletkezik: jogászi és társadalmi igazságosság; ez utóbbi a tágabb, hiszen az előbbi egy jogközösség határáig terjed. Így az igazságosság több síkon jelentkezik: 1. Társadalomfilozófiai alapnorma (egyetemes). 2. a) Jogászi igazságosság (részleges). 2. b) Jogi alaptörvény. 3. Jogszabályok (konkrét alkalmazás).<sup>3</sup> Ily formán Sauer elég világossággal rámutat: „hogyan a jognak micsoda jelentősége van a kultúra életében, *már nem maga a jog dönti el*”.

A jogászi és az etikai igazságosság-fogalom körül, úgy látszik, az utóbbi hajlik negatív és problémaszűkítő irányba. Mikor az etikumra — a jurisztikummal szemben — külön utalnak, már Thomasiusnál a *honestum* és a *justum* ketté választásban, észrevehető amaz irányzat.<sup>4</sup> Úgy látszik a jogászi felfogás természetszerűen tágabb, mint az etikusok felfogása.

<sup>1</sup> *Das juristische Grundgesetz*. 1923.

<sup>2</sup> Nur die Grundgesetze selbst (nicht auch die Einzelprobleme) sind von einander abhängig stb. Lehrbuch 227. lk.

<sup>3</sup> Arra a különösségre nem eszmél (Lehrb. 229. 1.), hogy: „Der Richter wendet ein ungerechtes Gesetz an und erzielt Gerechtigkeit! Er kehrt sich eben nicht daran, ob das Gesetz vor einem höheren Massstab, jener abstrakten (sozialphilosophischen) Gerechtigkeit standhält; er hat sich nur nach dem Nahziel zu richten, nach der von dem *juristischen* Grundgesetz gehobenen Rechtssicherheit. Verwirklichung dieser Rechtssicherheit *ergibt* (konkrete) Gerechtigkeit“. Ebben ép *nem adódik* igazságosság. A pusztá jogrend, biztonság, nem „éri el” az igazságosságot.

<sup>4</sup> Ld. Ahrens: *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*.<sup>9</sup> 1870. 106. 1.

A jogász társadalmi életszemlélete extenzív, az etikusé intenzív. Amaz a nagy vonalakat látja meg, ez a finomabb, „érzületi“ vonásokat. Ámde ép ezért ha etikus kezébe kerül oly probléma, minő az igazságosság, csak úgy teszi bensővé és sajátjává, ha egyben jogos érvényességi körét valamiben megsűkíti.

Az etikai vizsgálódásokban, mondtuk, sok vonás csak reflex, mely átvetődött az államtudományokból. H. Cohen pl. csak az állami életkörre gondol: „Die Gerechtigkeit ist die Tugend des Rechts und des Staates“.<sup>1</sup> Az igazságosság érvényesülési köre tehát szűk: az állami élet. Ötletszerűleg szűkíti az érvényesülés-kört Rousseau: „A rend szeretetének, mely a rendet létrehozza, jóság a neve és a rend szeretetének, mely fenntartja a rendet, a neve igazságosság“.<sup>2</sup> Az első tehát alkotó, konstituáló, a másik csak rendtartó jelentőségű.

Gyakori etikusoknál az a feltételezés, hogy az igazságosság voltaképp negatív jellegű, visszatartó parancsok szarmasztathatók belőle. Így Jodl az igazságosságról azt mondja, hogy az „negatív altruizmus“.<sup>3</sup> Ily alapon az orvos sem gyógyítana, csak megakadályozna valakit a beteggé-lételben. Hasonlóképp negativista irányban gondolkodik Paulsen:<sup>4</sup> „Az igazságosság mint erkölcsös tulajdonság oly embernek érzülete és magatartása, aki *elkerüli* a mások életébe és érdekeibe való beleavatkozást s ha mások ezt tennék, lehetőség szerint ezt *megakadályozza*“. Mindez tisztán egyén-etikailag hangzik; e korban azt tartották, amit Sigwick<sup>5</sup> fejezett ki nyíltan: „Az etikának legfőképp oly szabályokkal van dolga, amelyeknek az egyének *magán* életvitelét kell szabályoznia“.

Futólagos megjegyzésekben felcsillan egy-egy általánosságában helyesebb tétel. Így pl. J. Cohn írja: „Ama sajátos erény, mely minden *közösségben*, *mint ilyenben* kifejlődik, az

<sup>1</sup> *Ethik des reinen Willens*.<sup>2</sup> 1907. 597. Terjedelmes és zavaros fejezet (591—616. lk.) szól egyébként az igazságosságról.

<sup>2</sup> *Emil*, M. ford. Schöpfung, 1911. 397. l.

<sup>3</sup> *Allgem. Ethik*. 1918. 118. l.

<sup>4</sup> *System der Ethik*<sup>7</sup>, 1906. II. 139. l.

<sup>5</sup> *Die Methoden der Ethik*. Üb. Bauer, 1909. II. 77. l.



igazságosság”;<sup>1</sup> ez emlékeztet arra, hogy Nic. Hartmann is csak futólag bukkan egy helyesebb formulára (*Gerechtigkeit = Formung der Gemeinschaft als solcher*). Elszigetelt tételek azonban teljesen meddőek a probléma egészére nézve.

Legérdekesebb az igazságosság problémája ma Nic. Hartmannnál.<sup>1</sup> Szinte megdöbbenő a Platonnal való polémiája során egy tétele; míg Platon az igazságosságot a legmagasabb értéknek (láttuk, egyben *struktúra-értéknek*!) tartja, addig Hartmann ellenkezőleg: „a sajátképeni erkölcsi *speciális*<sup>3</sup> értékek között az igazságosság nem a legmagasabbnak, hanem sokkal inkább a legalacsonyabbnak(!) mondható, ami abban fejeződik ki, hogy a kellőség (Sollen) benne nem maximális, hanem egész nyilvánvalóan az erkölcsi követelményeknek csak a minimumát fejezi ki”. Eddig — Jellinekkal — azt mondogatták: „a jog az erkölcsi minimum”; most az igazságosság is minimummá lesz. Először az igazságosság „tisztán negatív” lesz (ne bántsuk a másét), majd pozitívvá is lesz ugyan (pl. ismerjük el mások szabadságát, hiszen kultúra csak ott fejlődik ki, ahol védelem, „Schutzinstanz” van illetéktelen beavatkozásokkal szemben), de szinte meddő marad, valódi értéke nem lesz.

Megtudjuk közben, hogy az igazságosság nem személyes nem aktusérték, hanem ezek érvényesülésének *feltétele*, t. i. társadalmi előfeltétele. Itt — láttuk — viszonyról van szó „tagok” között. Van „tag”, mert van kollektívum, ezzel kezdődik a kérdésünk a társadalomfilozófiában mindenfelé, tehát *érvényes tagviszonyoknak* kell lenniök. Ilyen pl. (mindenekelőtt, véli Nicolai Hartmann) az egyenlőség. Akármennyire is különbözők legyenek az emberek jellem, felfogás, társadalmi

<sup>1</sup> *Geist der Erziehung*. 1919. 222. l.

<sup>2</sup> *Ethik*, 381. lk.

<sup>3</sup> Erre súly esik. Ugyanis négy *alapérték* (a jó, a nemesség, teljesség, tisztaság) után következnek a speciálisak (bölcsetség, vitézség, önuralom, őszinteség, szerénység, felebaráti és távoliakat érintő szeretet, („*Fernstenliebe*”), reménykedő hit, hűség. Az alapértékek (338. l.) „sok nagyon különböző magatartásmódban közösek és semmikép nem specifikus magatartásra jellemzők”. Ide nem volna számítható az „igazságos”?

állás szerint, van egy szempont, amely előtt mind egyformák. Ez az egyenlőségeszme, nem tagadja, szigorúan reális követelmény(?).

A jogrendszerre lehet mondani, olyan mint a csontrendszerünk, támasztéka az egész szervezetnek mozgás közben, bár önmagában mozgásra képtelen. E szerkezet csak gerendázat. Most az *igazságosság* a maga egészében és következményeiben tűnik fel pusztá állványzatnak. Ennek nincs értéke, csak ép erkölcsi minimum és mozgási tér, „Spielraum“, hogy a cselekvés erkölcsi érték felé indulhasson. Egy lesüllyedése ez az igazságosság problémájának, és jellemző arra, hova juthatunk, ha *csak* az ethika foglalkozik vele. Jellemző, *mert következetes*: ha csak *személy- és aktus-érték* vonalán mozgunk az etikában, társadalmi *struktúraértékek* iránt értékvakok lehetünk. Arra a zürzavarra, amely az igazságosság kérdésében terjeng, elég e néhány példa.

## 2. A tagozottság (differenciáció).

Midőn az igazságosságról szóltunk, különböző „tagok“ egymáshoz való viszonyáról tettünk említést. Ily tagok nélkül igazságos, helyes társadalmi szerkezet elképzelhetetlen volna. A társadalom nem homogén tömb, hanem tagjaiban összeműködő egész. A társadalmi működés tárgya folyton változik, mindig más és más cél hatja át a tagokat is, maga a társadalom nem mechanikus életű, ahol csak ismétlődő tevékenységek találhatók. Lényeges határozománya ez a társadalmi életnek. E tényekből következik *funkciók sokfélesége*, e sokféle funkció teszi értékké a tagokat, azaz általában a tagozottságot. A tagozottság folytán *funkcióegységek* vannak (emberek és csoportok), melyek relatíve önállóak a társadalomban: differenciált egységek.

A Spencer-féle filozófia genetikus szempont alkalmazásával, mire itt nem szorulunk rá, emelte ki a differenciáció fogalmát. Funkcióinak színvonala szerint a társadalom egyre magasabb rendűvé válik, miközben egyre inkább tagozottnak látjuk, azaz differenciáltabbnak. E szó használatának széleskörű terjedése közben észrevehető, hogy az pusztá *tényleíró*



fogalomból automatikusan *értékelző* lett. A fejlettebb társadalom differenciáltabb, azaz különmű funkciókban gazdagabb. A fejlődés fokozódó heterogeneitás. Viszont a visszafejlődés funkciók egyneművé válása, leredukálása. Mi azonban nemcsak funkciókról, hanem funkcióegységekről, azaz tagokról is szólunk. Mihelyt a visszafejlődés megindul, társadalmi tagok válnak fölöslegessé, létcéljukat a társadalomban már nem látják. Az életerős társadalom funkciókban, tehát tagokban is gazdag. A halódó-pusztuló társadalom funkciókban, illetve tagokban egyre szegényedik. A tagozatlanság tehát *értékhiányt* jelent, a tagozottság viszont értéket a társadalomban.

Vannak olyan társadalompolitikai irányzatok, amelyek funkciókban, azaz tagokban nagyarányú egyszerűsítést óhajtanak. Így pl. az ómarxista irányzat a maga materializmusával kiküszöbölné a vallást, sőt átmenetileg a diktatúrában voltakép a politikai életet is, amint az a Szovjetben látható, hiszen ott csak formális szavaztatások vannak; eltörpül a szabad tudományos kutatás is. Mindez azért van, mert csak egyneműnek, differenciálatlannak látják a társadalom életét. Marx szerint — igazi kispolgári elgondolás szocialista jelszavak alatt — csak szerző-termelő funkciók találhatók, azaz a társadalom nem több, mint *gazdasági* mammutüzem. Ha a szocializmus a politikai kérdésre is súlyt helyez (osztályharc stb.), ez csak az új állapotba való hiperpolitikus átmenetnek tekinthető. A régi „rendszer” kimozdítására való, de nem az új rendszer lényege. Könnyen belátható, hogy ha a társadalom csak termelő üzem, a társadalmi élet gazdag regisztere elszegényedik, differenciálatlanabb társadalom, primitívebb fok áll elő, amit a Szovjet kísérlete máris bemutatott.

Fejlettebb fokon éppen ellenkezőleg a munkamegosztást hangsúlyozzák. Különbbség van azonban többféle munkamegosztás között; így az egyszerű munkatagolás *technikai* munkarészek szétválasztása. Szélesebb körű a *gazdasági* munkamegosztás (pl. földművelés, ipar, kereskedelem stb.), s még szélesebb az, mely már a termelői munkán túl az egész társadalomra terjed ki. Ez *társadalmi* munkamegosztás, melyre már

Platon utalt. Nem más lényegében a társadalmi differenciáció sem.

Különnemű társadalmi funkciókról van szó; az igazságosság ezek „helyét” jelöli ki, ezek „pozícióját”. Funkció-többszemélyiség (differenciáció) és funkcióhely, azaz a tagozottság és az igazságosság egymással vonatkozásban vannak. Ha nincs többszemélyiség funkció, és funkcióegység (tag), nincs funkcióhely, igazságosság sem.

### 3. A szabadság.

A differenciáció eszméjével többszemélyiség funkcióegységhez, taghoz jutottunk a társadalomban. Most az a kérdés, hogy vajjon milyen a tagok közötti viszony, laza-e, vagy szoros? vajjon a társadalom részei szorosan kapcsolódnak-e úgy, hogy az egyik rész megfelelő változása *szükségképpen* változást hoz magával a többi részekben is? Az utóbbi egy óraszerkezet ideálja volna. Ilyenmű ideálon túl kell jutnunk, felismerve, hogy a társadalom tagjait, részeit tulajdonképpen az egész vonalon bizonyos *relatív szabadság*, önállóság illeti meg.

A társadalom cselekvő és önkifejtő egész, de nemcsak annak egésze ilyen, hanem cselekvők és önkifejtők a részei is. Így a részeknek is szükségük van bizonyos szabadságra. El kell azonban hárítanunk mindjárt kezdetben azt a feltevést, mely szerint a „tulajdonképpen cselekvő és önkifejtő részek”: az egyének, tehát végre is egyéni szabadságról lehet csak szó. Az ily individualista felfogás két irányban is téves lehet. Ha a társadalom öntevékeny részeinek az egyént fogjuk fel, akkor az egyénekből összetevődő társadalom végre az egyénekért való volna. Az individualizmus ily módon *genetikus* a társadalom keletkezésének, „eredeti összetételének” a magyarázatában, de egyben *telikus* is, amennyiben a társadalmat eszköznek — egyénekért valónak — fogja fel. A szabadság problémája is csak egy irányban volna felvethető: végső értelemben az egyéneket illetné meg a szabadság, holott kell, hogy a társadalom kollektív, csoport-részei is *relative* szabadok legyenek, kell, hogy *e relatív szabadság elismertessék és biztosítsák a társas egységek részére is*, azaz ez utóbbiak sem csak eszközök.



A szabadság alanyai tehát — akiket, vagy amiket a szabadság megillet, — lehetnek: 1. egyének, 2. csoportok, társas egységek (kollektív alanyok). *Egyiknek szabadsága sem pusztá eszköze a másinak*, azaz *elvileg* a szabadságnak ez alany-nemei koordináltak, eleve rangkülönbségei nincsenek. Amint tagadtuk az individualizmust, akkép tagadjuk ennek ellentétét, a kollektívizmust is; az egyén sem csak eszköz, függő rész egy egységben.

A szabadság elve nem tagadható. Ha egy mindent organizáló elv mindent *csak* szervezeti részként, szigorúan beillesztve és önállóság nélkül tud elképzelni és azt hangoztatná ez alapon valaki, hogy „szabadság nem szükséges“, voltaképp önellentmondásba keveredik, álláspontját önmaga rontja le. Megkérdézhetjük ugyanis, hogy ez elvet ki mondja ki. Ha voltaképp nem ő állította, miután csak kényszerből cselekedett, utána mondta valakinek, akkor azt kérdezzük meg, aki — végre is — nem kényszerből, hanem maga mondotta, hogy „szabadság nem szükséges“. Aki ezt *maga* mondta, szabadon nyilatkozott, maga igényt emelt ennek a szerinte igaz elvnek *szabad* nyilvánítására és így önmagával ellentétben állíthatta csak a szabadság szükségtelenségének elvét.

A szabadság problémája többféle síkon vethető fel: metafizikai, etikai, társadalomfilozófiai síkon. Jelen munkában a társadalom szerkezete érdekel bennünket, ahol a szabadság problémája nem több, mint viszony-probléma, részek szabadsága más résszel szemben. Kérdés mindenekelőtt: mire terjedjen ki a szabadság? A szabadság kiterjed 1. értékek felvételére, elismerésére, vagy el nem ismerésére, 2. értékek megvalósítására. Erőteljesen kell figyelnünk arra, hogy vajjon valóban szabadok, „autonómok“ vagyunk-e, lehetünk-e, s annak kell-e lennünk az első téren? Már láttuk a norma filozófiájában, mennyire félrevezető, ha az autonómiát úgy magyarázzuk, hogy az az érték felvételére is érvényes. Nem a cselekvés céljának *értéke* az, ahol „autonómok“ vagyunk, sőt itt ép kötelezve vagyunk az értékkel szemben. Az autonómia-gondolat nem a normatartalom értékével, és értékalapjával szemben merült fel, hanem a reálisan létező normaadóval szemben. Követelhetünk bizonyos szabad rezonanciát, ha pusztá parancs-

csal állunk szemben, kívánhatjuk, hogy engedtessek meg személyiségünknek is megszólalása, hogy „személyes ügyünké“, bensőségessé és őszintévé váljék az, ami először számunkra külsőleges parancsnak a tartalma. A normaadó másvalaki (alter), esetleg idegen, a normatartalom mégis a „miénk“ lesz, még ha másvalakitől származott is. A normatartalomba foglalt érték viszont köt bennünket, e téren nem „szabadok“ vagyunk, hanem ép fordítva. Sehol sem vagyunk annyira kötve, mint az érték elismerésében, befogadásában, és számunkra ez nem „idegen“, az értékkel telítődünk, ez magunkévá lesz, s ez az, ami nekünk kedves, mert főlel bennünket.<sup>1</sup> Mi magunk legbensőbb énünkben nem is akarunk mást, mint az értéket. Az ú. n. autonóm álláspontban éppen ez van kifejezve; sóvárgunk az érték felé, akarunk autonómok is lenni, mert nem vagyunk mindig eleve biztosak afelől, hogy a normaadó teljes tisztaságában éppen csak az értéket adja élénk a norma tartalmában. Az ú. n. autonómia tehát nem lehet szabadság az érték felvételére nézve, hanem bizonyos ideiglenes rezerváltság a tényleges normaadóval szemben. A normában kifejezett érték magunkévá tevésének módja és ideje: az az idő, míg a személyiség az értékeszmét bensővé, azaz valóban magáévá teszi, míg a parancs tartalma igazában személyessé válik, egyes esetekben szintén szabadon választható. Ennyit meg kellett említeni az *értékkel* szemben való szabadság álláspontjának magyarázatához.

Egészen más a szabadság a *céllal* szemben. Mikor cselekszünk, célt tűzünk ki, nem fogadjuk el szükségkép a pusztá természet kényszerét, sem a társainktól nyújtott mankókat. Mint cselekvő, bizonyos ontológiai szabadságot követelek, szabad akarok lenni — különben nem is *én* cselekszem, — s itt kezdődik a társadalmi szabadság követelése is. Vajjon nem akadályoznak-e társaim akkor, midőn világos értéktudatomban „igazolható célt“ tűztem ki magamnak? Ime, látható már a társadalomfilozófiai szabadságprobléma körvonala: itt az

---

<sup>1</sup> Spann: (*Der wahre Staat*. 1921. 54. 1.): Positiv ist die Freiheit nicht das zu tun, was ich will, sondern Freiheit ist: zu tun, was ich soll.



örök értékek felé magát kötelezve érzett cselekvő személy vagy csoport társadalmi szabadságának *körét és mértékét* keressük s azt, milyennek kell lenni a társadalomnak általában, hogy benne megeredhessenek az igazi értékes cselekvések.

Kell szabadság, mentesülés jogosulatlan kötöttségek alól azért, mert vannak csoportok és egyének szilárd érték követő tendenciákkal. A *helyes* társadalomszerkezetből a *helyes* szabadság-eszme ki nem küszöbölhető.

Értékeszme elfogadása, vagy el nem fogadása terén, látuk, kötöttek vagyunk ugyan, de mert egy időben nem *egy* értékeszme köt bennünket, értékeszmék közt válogatunk is, midőn ezeket céllá tesszük. Az *értékvalósításnak* megvan a maga időszempontja is. Nem lehetünk mozgatott gépek, „szabadon“ tüzzük ki jelenlegi célunkat, semmiféle értékelmélet nem teheti kérdés tárgyává az időpontot magát! Ez ismét az időpontválasztás szabadsága. Az idővel mi rendelkezünk, midőn elszánjuk magunkat: *most* ezzel az értékeszmével indulunk el a valósítás terén, ez közszóval a „gyakorlati szükség“ kérdése.

Az értékelmélet csak azt követelheti, *hogy* valamely érték kötelezőnek ismertessék el. Az egyenrangú értékek száma nagy, a „valósítás“ terén választanunk kell. Itt felmerül a szabadság körének tágassága, míg, láttuk, érték elismerésében nincs szabadságunk s nem is akarunk szabadságot.

A szabadság kérdése négy dimenziójú.<sup>1</sup> Szemben áll a már említett kétféle, egyéni és kollektív alany: *kinek* van szabadsága. Ezt keresztezi az, hogy *minő*: pozitív és negatív szabadsága van, vagy lehet az előzőknek. Negatív szabadság „szabad valamitől“, azaz mentesülés; pozitív szabadság esetén viszont valaki „szabadságot nyer valamire“.

A pozitív és negatív szabadság *kapcsolatosak egymással*; rendszerint az egyik csökkenése a másik növekedését jelenti. A jobbjág pl. felszabadul a földesúri bíraskodás alól (negatív szabadság), de egyben szabadságot nyer az állami vagy tartományi igazságszolgáltatás igénybevételére (pozitív sza-

<sup>1</sup> Ld. A társadalomfilozófiai értékek axiográfiájához. Athenaeum. 1929.

badság). Különös az, hogy lélektanilag csak az első emelkedik ki; innen van a szabadság varázsigéjének nagy szerepe forradalmakban. A forradalmi mámorban csak a *felszabadulást*, a mentesülést érzik, de csakhamar észrevehető, hogy pozitív alkotáshoz lekötöttség is kell, fegyelemérzés. A forradalom a szabadság ígéjével indulva el, csak akkor állhat meg az anarchia örvénye előtt, ha a fegyelemérzést idejekorán normális társadalmi követelménynek tudja bemutatni. Ezért gyakori átmenet a szabadságmámor után hirtelen beköszöntő diktatúra. E lélektani kérdés további kifejtése nem ide tartozik.

Szólnunk kellene végül a társadalmi *szabadság mértékéről*. E kérdés azonban, könnyen meggyőződhetünk róla, társadalompolitikai probléma lesz. A szabadság mértéke különböző aszerint, hogy minő szervezeti részről van szó és minő konkrét társadalomszerkezetről beszélünk, azaz egy társadalomszerkezet minő célok megvalósításának folyamatában áll. Ha a célok változnak, változik a szabadság köre és mértéke is. Egy általános társadalomfilozófiának, ennek alapfogalmai körébe nem tartozik ez a konkretizálás. A szociálpolitika az, mely felveti a cselekvés idejének, körülményeinek és eszközeinek, azaz a valóság konstellációjának kérdéseit.

*Visszatekintés.* Lássuk, mielőtt tovább haladnánk, minő viszonyban van két utolsó elvünk az igazságosság elvével. Az igazságosság alapján lehet igazolni funkcionemeket és azt, hogy az a funkció „hol” folyik le a társadalomban. Fel kell tennünk, hogy valaminő funkció lehet önmagában véve megengedett, ámde nem a társadalom bármelyik pontján. Ezt ismeri fel már Platon, midőn államában a legfelső vezetői pozícióban levők számára a szerzést egyáltalán eltiltja, mint amely nem felel meg a vezetői éthosznak és a vezetői pozíciónak sem. Az igazságosság tehát mindig tartalmazza a *funkcióhely* kérdésének megoldását. Látható e ponton is, minő jelentékeny lehet az etikával szemben a társadalomfilozófiai probléma bővülése: csak ez utóbbi számára marad fenn a kérdés, hogy valamely etikailag igazolható funkcionemnek mi a társadalomfilozófiai igazolható *funkcióhelye*. Van erkölcsi alapú szerzés, ha pl. a kereskedő forgalomba hozott árú-



ját oly „tisztességes“ nyereséggel adja tovább, amiért valóban megszolgált. Mindamellet nem volna megengedhető, hogy egy államfő kereskedelmi viszonyban legyen polgáraival szemben. Nem a kereskedői minőség az etikailag kifogásolható, hanem a funkcionem nem fér itt össze a funkcióhellyel.

Egy fontos mozzanat merül fel, ha felvetjük a kérdést: vajjon az ilyenmű igazolás csak a funkcionem erkölcsi *hatására* van-e tekintettel? Vajjon azért nem tartunk-e valamit megengedhetőnek, mert tartunk káros *hatásától*? Vajjon amiddőn igazságosnak, vagy igazságtalannak tartunk valamit, akkor egyáltalán hatásra vagyunk-e tekintettel?

Kifejtettük, hogy tagok vannak s kell is hogy legyenek a társadalomban. Tagok viszonya lehet igazságos, vagy nem, sőt tagok viszonyán túl az egész társadalom szerkezeti eszméje az igazságosság. E szerint pl. kétoldalú magánjogi szerződést az egyik félnek egyoldalúlag felbontani nem helyes, mert nem igazságos. De azt is mondom ezzel: *senki* sem bonthat fel egyoldalúlag kétoldalú szerződést anélkül, hogy az egész társadalomra vonatkozólag kárral nem járna: egy eset veszélyes precedens, mely intőjel a társadalom számára, megtámadja egyetlen példa is a társadalom szerkezetét, tehát az megengedhetetlen. De mikép indokoljuk ezt a megengedhetetlenséget? Csak a hatása alapján, hogy t. i. kedvezőtlenül „hat“ a rossz példa, a veszélyes precedens, tehát hatása végre is elviselhetetlen, s így megengedhetetlen, azaz in ultima analysis — igazságtalan? Figyelmünkkel meg kell ajándékoznunk ezt a problémafordulatot is.

A társadalomra nézve káros *hatás* megengedhetetlenné tesz valamit gyakorlatilag s mégis az igazságtalanság ezen túl, vagy innen kezdődik. Valami lehet igazságtalan, ha a hatásának káros volta ki is marad. Nem a hatástól tesszük függővé az igazságtalanságot, vagy ellentétét. Ha igazságosságról van szó, *egy elvről van szó, mely egy elvet mér le*, — és nem a cselekvést a hasznos vagy káros volta szempontjából. Egy őrült megtámadja az utcán a járókelőket, a cselekvés káros. Mi az, ami itt „igazságtalan“ lesz? Az az elv, amely korlátlan mozgási szabadságot hirdet minden egyén számára tekintet nélkül az egyén minőségére. Nem a cselekvés az igazságtalan,

hanem a szabadság elvének hibás formulázása, a cselekvés *elve*. Ily módon, mielőtt tovább mennénk, hangsúlyoznunk kellett azt, hogy az ú. n. gyakorlati szempontok, minő a cselekvés hatásának kérdése is, tulajdonképp nem a társadalomfilozófiában, hanem a szociálpolitikában esnek latba. Az igazságosság kérdését mentesítenünk kell az ú. n. hatásszempontoktól, miután mi úgy látjuk, itt társadalomfilozófiai *önértékről* van szó, ez végső, további igazolásra nem is szoruló érték, úgyhogy nem az *önértéket* igazoljuk, hanem *önértékkel* igazolunk valamit. Erről itt néhány szót, bár a kérdés az általános axiológiába tartozik.

Ismert okoskodás az igazság logikai önértékére nézve, ha valaki e tételt állítja: nincs igazság (igaz tétel), ezzel igaz tételt állítani akart, tehát ellentmond a tétel önmagának, tagad, holott állít. Épp így ha állítja valaki: nincs igazságosság, úgy a felelet csak az lehet, hogy midőn közölte ezt velem, közte és köztem valaminő elengedhetetlenül normális *viszonyt* követelt, hogy t. i. adjak hitelt a szavának, őszintén kell érintkeznünk stb., azaz valaminő egyetemes viszony-ideálhoz ragaszkodnunk kell. A „nincs igazságosság“ tétel *közlése* alkalmából mindenki számára, kinek a tétel szólhat, kizárjuk az abszurd, lehetetlen viszonyt és követelünk egy jószándékú, hitelt érdemlő magatartást, kívánunk egyáltalán igazságot, illetve önértéket feltételező és megkövetelő, *általában helyes viszonyt*. Ez pedig végső értelemben helyes társadalmi összefüggést, szerkezetet fog jelenteni, azaz igazságosságot.<sup>1</sup> Ezzel az általános axiológiai kitéréssel indokolni lehet azt, hogy az igazságosság kérdése megoldható önmagában, mint önérték, anélkül, hogy az igazságos *cselekvés* hatásait kellene tekintetbe vennünk. Így tehát a társadalomfilozófiai igazolás nem tér ki — általában — arra, hogy valaminek mi lehet a hatása az emberi életre. Maga az igazságosság értékigazoló *alap*, vagyis

<sup>1</sup> Az igazságosság tehát éppen úgy tagadhatatlan önérték, mint az igazság. Csak akkor állhat fenn ily tétel: nincs igazságosság, ha valaki ezt nem is közölné, és ekkor nem is cáfolhatjuk azt, ámde ekkor a „néma állásponton“ lévő egyén maga magát ki is kapcsolja a társadalomból. *Társas* lény számára követelünk igazságosságot, aki *mint* ilyen, azt nem tagadhatja.



nem az igazságosságot igazoljuk, hanem egy elvet az igazságossággal igazolunk. Így ha most már a *szabadságot* nézzük, látjuk immár, hogy ez sem pusztán hatása szempontjából jó a társadalomfilozófiában tekintetbe, hanem mint elvet nézzük, s lemérjük azt, hogy a szabadság igazságos-e vagy nem. A szabadság tehát nem önérték, nem áll az értékkúp csúcspontján, hanem *alárendelt* az igazságossággal szemben. A liberalizmus tehát téved, ha a szabadságot legfőbb elvvé teszi meg. A többi elvnél is így járunk el. A *szervezés elve* az erő kifejtés összhangja. De a szervezés sem önmagáért van, hanem a szervezés is alárendelt elvnek számít: lehet szervezés, mely igazságtalan, azaz eltávolodunk vele az igazságosságtól, és lehet igazságos. Nem csak rossz, hatástalan lehet a szervezés, hanem igazságtalan is, ha valakit gépalkatrészként merőben eszköz-viszonyban használ fel a szervezet keretében. Látni fogjuk, hogy egy nemzet sajátosságát mindenek fölöttinek tartó sovinizmus pl. túlfeszíti a *karakterológiai* (sajátosság-) elvet, midőn sérti vele a szomszédokat. Arról is szó eshet, hogy egy államnak, mely nem szolgálja a kulturális együttműködést, a *térfoglalása* lehet igazságtalan, mert ez is az államok közti helyes viszonyt bontja meg, az illető állam nem „arányos”. Előre haladtunk példáinkban, de retrospektív célból, hogy t. i. lássuk magának az igazságosságnak egyetemesen kiemelkedő, alapvető voltát. *Ha* a többi elvet tartalminak mondjuk, *úgy* az igazságosság formái elv lesz. Mindamellett merőben formaiságot látni az igazságosságban helytelen álláspontra vezethet, arra, hogy az igazságosságból, mint állítólag formai principiumból a többi, tartalmi elvet akarjuk levezetni. Nézetünk szerint minden társadalomfilozófiai elv tartalmi jellegű, nem üres forma egyik sem, mely később telnek meg tartalommal.

Foglalkoztunk az igazságossággal, a tagozottság és a szabadság elvével. A tagozottság egyenesen következik az igazságosság elvéből, hiszen különböző tagok viszonya lehet igazságos vagy nem. A tagoknak viszont szabadságra van szükségük. S midőn az imént a szabadság és az igazságosság viszonyát fejtettük ki, rábukkantunk arra, hogy a szabadság *elve* alárendelt az igazságosság *elvének*. Az igaz-

ságosság önmagában áll fenn s önmagában igazolható is, úgyszintén a szabadság elve. Mindamellett a szabadság *minőségül* aszerint, hogy igazságos-e az, vagy nem.

Keressük most a továbbvezető utat. Legcélszerűbb volna azonnal a szervezettség elvéhez fordulni, a *szabadság* ellentétéhez. A szervezettség ugyanis *bekapcsoltságot*, szoros kötöttséget jelent, a működő társas tagoknak erre is szükségük van. Így tehát — máris látjuk — vannak *ellentétes elvek* a társadalomban, amelyek megférnek annyiban, hogy egymást korlátozzák. Nincs tehát sem korlátlan szabadság, sem korlátlan szervezettség. Mindkettő csak relatív lehet, relatív szabadság- és relatív szervezettségről lehet csak szó.

Mielőtt ezt a problémafonalat fölvennők, egy kitérést kell tennünk. A francia forradalom hármasság-igéje, a szabadság, egyenlőség és testvériség összeforrasztotta ezeket az elveket. Célszerű lesz megvizsgálnunk, mit jelent az egyenlőség? Vajjon egy igazolható elv van-e előttünk, avagy egy ál-eszme?

#### 4. Az egyenlőségeszme mivolta és szerepe társadalomfilozófiában.

„Gondtalanul rohanunk a mélységbe, miután valamit a szemünk elé tettünk, hogy ne lássunk“.

Pascal.

I. Az egyenlőség különböző téren, politikában, nevelésben, gazdasági téren, a statisztikában stb. mást és mást jelent. E helyütt mint társadalomszerkezeti eszmét, mint egyetemesnek tartott elvet vesszük vizsgálat alá. Sajátos az írók attitűdje ez eszmével szemben. Számos gondolkodó az egyenlőség egyetemessé válásában az emberiség halálát látja. Sokan, mint Spann, gyanúval fogadják, de elismerik, hogy kell valaminő egyenlőség. Mások mértéktelenül dicsérik, az egyenlőtleniséget kárhoztatják a társadalom pusztulásáért. Mi azt kérdezzük: *mi* az egyenlőség, mit jelent? Eredményünk az, hogy az egyenlőség tartalmatlan fogalom, mintegy  $\pm x$ . Nem tudunk — nem lehet — vele szemben állást foglalni, mert ismeretlen. Mégis van kétségtelen szerepe az *u. n.* egyenlőségnek, nagy szerepet játszik a köztudat viharaiiban, s ezért tüzetesebben is



foglalkozunk vele, ez „alapfogalmakról“ szóló könyv átlagos méretein túl is, hogy végre számolni tudjunk ezzel az ismeretlennel, a társadalomfilozófiai elvek Anonymusával.

Ismeretes, hogy a francia forradalom tette világtulajdonná a *liberté, égalité, et fraternité* egyikét: az egyenlőséget, mely azelőtt kis szekták tulajdona volt. Azóta egy sorban emlegetjük a szabadsággal, s így egyetemes szerkezeti elv képében jelenik meg, egyenrangúan a „nagy“ elvekkel, a szervezethez, a hierarchikus renddel stb. Mindenek előtt azt keressük, vajjon nem valamely más elv tartozéka, vagy ellensúlya-e az u. n. egyenlőség? Tudjuk, 1. a szerkezeti elvek átlagosan csak bizonyos mozzanatát ragadják meg s irányítják az egyetemesen értékes, igazolható társas összefüggésnek, 2. az igazságosság kivételével nem állhatnak fenn önmagukban; pl. a szabadság a maga korlátaira is mutat; ami jogos, az csak egy „relatív szabadság“; valahol kell érvényesülnie, a társadalom valamely pontján, azaz abszolút szabadsága a társadalom egyik szervének sincs, pl. az állam sem tehet mindent. A szabadságnak feltétele bizonyos kötöttség; az állami kötöttséggel kapcsolatban jegyzi meg Spinoza: „Az az ember, akit az ész vezérel, inkább az államban szabad, ahol a köz rendelkezése szerint él, mint az egyedülletben, ahol csak magának engedelmeskedik“.<sup>1</sup>

A szabadságnak valamiféle korlátja a „testvériség“ is, mely belsőleges, intenzív együttlétre utal, azaz valódi „közösségre“, mely lényegileg mindennemű életkapcsolatot legalább potencialiter tartalmaz: a „testvéri“ életközösség tehát sokoldalú és szoros kötöttségre utal, ez pedig a lazító irányú szabadság-elv ellensúlya. Mármint ily „ellensúly“-e a szabadság értékeszméjével szemben az egyenlőség elve?

Az egyenlőség elve mindenekelőtt tagadó elv, mint ilyen tagadó más elveket. Közismert dolog, hogy ellentmondásban van a szabadság elvével szemben. Ott, ahol egyéni szabadság van, nagyarányú differenciálódás indul meg a tehetségek és a pozíciók terén, s ez egyenlőtlenség. Egyenlőség csak ott remélhető, ahol kényszer uralkodik, és pedig legmerevebb formájá-

<sup>1</sup> *Ethika*, IV. 73. tétel. M. ford. 234. l.

ban, mert csak ezzel fojtható el egy természetes állapot: az egyének közti különbség. Egy merőben mesterséges állapot, egyenlőség, más úton nem is remélhető. „Mesterséges“ vagy „természetes“ azonban itt nem értékjelzők (az utóbbi javára), hiszen a szervezethez elve is mesterséges irányba vezet; végre is úgy mesterséges, mint természetes társadalmi alakulás lehet jó is, rossz is. Ezen szempont mellett tehát közönyösen haladhatunk el, sőt az sem érinti vizsgálatunkat — amire gyakran hivatkoznak, — hogy az egyenlőség csak erős kényszer útján valósítható meg, mert itt csak egy alkalmatlan technikai eszközre irányul a tagadás, csak a valósítás kérdésében áll fenn kontroverzia, ami magát az elvi alapot, hogy t. i. az egyenlőség esetleg érték, nem érinti. A könnyű ellenvetésekről tehát lemondunk. Ha tudjuk azt, hogy a szabadság s az egyenlőség csak a valósítás síkján ütköznek össze, úgy látható, maguk amaz elvek nincsenek ellentétben. Feltehetünk (ha nem is a történeti realitás talaján) oly állapotot, hogy az egyenlőség szabad választás *alapján* jő létre: ekkor a szabadság nincs „elvi“ ellentétben az egyenlőséggel, sem az egyenlőség a szabadsággal. Egy elvi ellentét másutt bukkan elő.

Az egyenlőség elve szöges ellentétben áll a társadalmi tagozottság (differenciáció) elvével, hiszen tudjuk, a társadalom végtelenül sokféle részből összetett, különböző jellegű, helyzetű és funkciójú tagokból áll, továbbá a társadalomnak tagozottnak *kell* is lennie, nem hasonlítható csupa egyenlő homokszemből álló sivataghoz. Az egyenlőség gyökeres és *elvi* tagadást jelent a differenciációval szemben. Mivel a tagozottság a normális és ideális társadalom elemi értékhatározmány, az egyenlőség szemben áll a társadalom ily elemi szerkezeti elvével: végre is a differenciálatlan, primitív társadalom képe áll előtte, mint a kritikai irodalom ezt meg is állapította.

Keressünk új utat problémánk megközelítésére. Induljunk ki abból a feltűnő tényből, hogy az egyenlőség elvi igény nyel ritkán jelentkezik, mint inkább konkrét kérdés kapcsán: *ad hoc társadalomkritika* formájában! Fel lehet tehát tételeznünk azt, hogy az egyenlőségre való hivatkozásban nem egy „elvre“, hanem *konkrét* megoldásra akarunk kilyukadni: *in concreto* tiltakozunk valaminő baj ellen az „egyenlőség ne-



vében“ — *anélkül, hogy az egyenlőséget magát követelnők.* Talán fordulatot hoz ez problémánkban.

Ilyen hivatkozó szerepe van az u. n. *méltányosságnak* is. Az *equity* és *equality* szók az angolban hasonlóak lévén, Spencer az egyik mögött a másikat látja meg, egyenlőség voltaképp méltányosság. Van valami az emberben, amit mindenkiben „egyenlően“ tisztában tartunk: a személyiség, melynek sorsát éppen ezért nem akarjuk mechanikusan paragrafusok, rideg formulák szerint alakítani, hanem bizonyos személyi szempontot is meglátunk, az „eset“ egyéni vonásait is tekintetbe vesszük: „méltányosan“ ítélünk. Ha az „egyenlő elbánás“ valóban gépiességre vezet, úgy ama „személyi tekintet“ szingularitás-szempontja éppen más: rugékony alkalmazkodás az életsors variánsaihoz, s éppen ellentétes az — egyenlőséggel. Hogy az egyenlőség mily messze esik a méltányosságtól, arra Stammlernek<sup>1</sup> beszédes példájára emlékeztetünk. A nevelés és a szociálpolitika közt szerinte alig lehet különbség. Egy lapos kommunizmus csak egy külsőleges, kvantitatív „egyenlőségre“ törekedhetik: átlagosít, azaz alárendel egy embert — egy másiknak, mint átlagnak (itt a norma egy természeti tény, átlag), ahelyett, hogy mindenkinek lehetővé tenné azt, hogy a maguk empirikusan adott létfeltételeiből kialakult célokat objektíve méltatná — ez ugyanaz, mintha egy tanár azt követelné, hogy egy osztályban mindenki csak „egyenlő“ eredményt érhet el, s aki több eredményt mutat fel, azt el kell nyomni. Ime, az egyenlőségnek ez az elve következményeiben csillagászati távolságban van a méltányosságtól.

Egy másik kísérlet az egyenlőséget nem a méltányosságra, hanem a testvériségre akarja visszavezetni, de ez a „visszavezetés“ is csődöt mond. J. S. Mackenzie<sup>2</sup> három nézőpontra is vizsgálja a kérdést, s a vagyoni, s a jogi egyenlőség után a súlypontot ott találja meg, hogy az egyenlőségben „általában az emberi nem“ szempontját, tehát a „testvé-

<sup>1</sup> *Wirtschaft u. Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.* 4. kiad. 1921. 587. l.

<sup>2</sup> *Outlines of social philosophy* (1918). 2. kiad. 1927. 177—79. lk.

riséget“ kell keresnünk.<sup>1</sup> Az egyenlőség „jelentése“ tehát nem is egyenlőség, hanem testvériség, ez pedig, láttuk, az intenzív közösség eszméjére — tehát egész más eszmére — megy vissza. Tetszetős megoldás.<sup>2</sup> Azonban míg az egyenlőség ellentétben van a tagozottsággal, a testvériség ezzel nem ellentétes. A „testvéri“ életközelség szoros, lélekbeli közösségre vezet, mely differenciációt megtűr — ép különneműek érzik egymás kiegészülésében az előnyöket, — addig az egyenlőség kényszerített egynevezőre-hozatal és differenciáció-ellenes. Az egyenlőség tehát nem „kissé közelebből meghatározott testvériség“.

Hasonlóképp holt vágányra vezet az, hogy az egyenlőség mögött a *személyiség* „egyenlő“ tiszteletét kell keresnünk. Ethikai valeur tapad e nézethez, s a „jog előtti egyenlőség“ formájában ki is emelkedik, ma és bármikor. Azonban bármennyire világos is az, hogy minden emberi lényt, egyenlően személynek kell tekintenünk, némi homályra bukkanunk. Ugyanis az embernek ily felfogása, D. G. Ritchie felismerése szerint metafizikai jellegű,<sup>3</sup> s ha ez az egyedül tartható alap „az egyenlőség politikai eszményéhez“, kiderül, nem is alap az. Ugyanis a „személyiség“ szempontja nemcsak sajátos módon karolja fel a társítható embert, hanem egyben túl is megy az egyenlőség szempontján! Az, *hogy* valaki személyiség és nem tárgy, még nem viszi nyugvópontra kérdésünket, sőt csak megkezdeni engedi. Az emberi társadalomban nemcsak személyiségek in abstracto vannak, hanem különböző személyiségek, karakterformák, az ember sub specie personalitatis és

---

<sup>1</sup> The most important meaning... that connects immediately with the idea of brotherhood... the things that distinguish men from one another are insignificant in comparison with the things that unite them... Equality... is thus a necessary implication of *fraternity*, and simply serves to make the meaning of the latter a little more determinate (sic).

<sup>2</sup> Spann is ez irányban tudja még elfogadhatónak látni az egyenlőséget.

<sup>3</sup> *Natural rights*. 1903. 254. lk. Such metaphysical notions may seem far away from practical politics, but it is only in the light of them that we can put any tenable meaning into the political dogma, or, let me rather say, the political ideal of equality.



individualitatis<sup>1</sup> egyaránt tekintetbe jő. A jogászi gondolkodásban szereplő „személyiség“-szempont, a jogegyenlőség kapcsán, szintén nem mentes kétségektől.<sup>2</sup> A társadalomtudományokban a „személyek“ egyenlősítő fikciójával nincs mit kezdenünk;<sup>3</sup> pedagógiai szempontból fontos egyetemes emberi mivoltunkra hivatkozni, tagadnunk fölösleges, hogy ama kérdés lényeges, de a társadalom szerkezetére, elvekre ebből következtetést vonni még nem lehet: ama szempont nem is tartozik ugyanis társadalomfilozófiai síkra. Kérdésünk fordulópontra ér, ha felismerjük, hogy a személyiség-problémáját az egyenlőség meg sem ragadja, mert az előtte van az egyenlőség kérdésének; a személyiség problémájánál arról van szó, hogy ki van viszonyban, az egyenlőségnél arról, hogy minő viszonyban van!

Ily módon lepereg az erkölcsi valeur is az egyenlőség eszméjéről, nem ez egyengeti útját a személyiség tiszteletének. Ez nem egy viszony ideáljának helyes felismerésétől függ, hanem — egyszerűen a helyes felismerés kérdése, avagy azt is mondhatjuk: az ember mivoltának, lényegének kérdése füg-

---

<sup>1</sup> A demokratikus attitűd sem idegen e szemponttal szemben. Hasbach (*Die moderne Demokratie*, 1912. 276. l.) szavaival: Die Persönlichkeit beruht auf jenen Eigenschaften, durch welche sich die Menschen von einander unterscheiden, Eigenschaften, die sie ungleich machen. A demokráciában egy egalitárius és egy liberális (egyénies) szempont egyformán meglehet.

<sup>2</sup> Erre Radbruch (*Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1914. 118. és 119. l.) megjegyzi: Die Eigenart juristischen Denkens (ist) ... dass Konkretissima sein Gegenstand, und dennoch sein Werkzeug unerhörte u. grausame Abstraktionen sind“, s idézi Tönniest: „Der abstrakte Mensch, die künstlichste, regelmässigste, raffinierteste aller Maschinen ist konstruiert und erfunden, und ist anzuschauen wie ein Gespenst in nüchterner, heller Tages-Wahrheit“.

<sup>3</sup> C. Schmitt (*Verfassungslehre*, 1928. 226. l.): Daraus, dass alle Menschen Menschen sind, lässt sich weder religiös, noch moralisch, noch politisch, noch wirtschaftlich etwas Spezifisches entnehmen... Der Hinweis auf dieses allgemeine Menschentum kann gewisse Härten mildern, und mässigend und relativierend wirken, aber keinen Begriff konstituieren.

getlen attól, hogy valaki minő viszonyt követel.<sup>1</sup> Az egyenlőségnek nem a fogalmához, hanem a történeti emlékéhez tartozik hozzá az a sok, nemes küzdelem, melyet az „egyenlőség nevében“ harcoltak végig, a merev és meddő rangkülönbségekkel szembeszállva — ez egy jelszónak nem csekély *hatása*, — ámde a fogalom tartalmát függetlenítenünk kell ily hatásemlékektől, nem a hatás szerint kell a fogalom tartalmát megállapítanunk, mint ahogy a napfogyatkozás fogalmát sem abból állapítjuk meg, hogy Kr. e. 585-ben szembenálló hadseregek egy napfogyatkozás „hatására“ békét kötöttek. Ha üdvös hatásai is voltak az egyenlőségeszmének a „személyiség“ felismerésére, ez még nem teszi indokolttá az egyenlőség tartalmi ürességének etikai tartalommal való elgondolását.

II. Nem szabad mégsem mellőznünk a történeti és szociológiai tények fonalát sem. Ha eddig nem sikerült magyarázni az egyenlőséget — sem méltányossággal, testvériséggel, sem a személyiséggel, — talán a történeti szerepe rávezet valamire. A fenomenológiai leírás az értéktanban, az axiografiai módszer erénye az, hogy a történeti esetlegességet sem veti meg, mert esetleg a fogalom lényegére rávezet valami így is. Első észrevételünk az, hogy *az egyenlőség-eszme nem lehetett egyéb, mint formula, melynek jelentést csak konkrét helyzet, feladat ad.*

---

<sup>1</sup> H. Kelsen (*Die philos. Grundlagen der Naturrechtslehre u. des Rechtspositivismus*, 1928. 69. l.) szintén körülbelül erre eszmél rá, mire (tőle függetlenül) magunk ráeszméltünk. „Prüft man, wie die Naturrechtslehre das ‚Prinzip der Gleichheit‘... begrifflich fasst, so zeigt sich, dass sie niemals imstande war zu bestimmen, *was* oder *wer* gleich sei, sondern stets nur: dass wenn A und B gleich sind, beide gleich zu behandeln seien. És felismeri hogy *nem etikai, hanem logikai kérdésről van szó!* Nic. Cusanusnak kell tehát igazat adnunk! „Nem a természet csinál rabszolgát, hanem a tudatlanság; és nem a szabadonbocsátás tesz valakit szabaddá, hanem a tudás“ (idézi E. Cassirer: *Natur u. Völkerrecht im Lichte der Geschichte u. d. syst. Philosophie*. 1919. 78. l.) V. ö. Chr. Wolff (id. Binder: *Rechtsphilos.* 1925. 373. l.) szerint: *homines igitur qua homines, natura aequales sunt*, a természetjog *lényegtani* és nem *viszonytani* téren tette fel a kérdést.



Az egyenlőségre törekvések Stein Lajos<sup>1</sup> szerint tíz területen találhatók fel, s kísérletkép felállítja a következőket: 1. egyenlőség rangokon, kasztokon, rendeken belül; egyenlőség csak egy rangon belül lehet (pl. Platon államában). Nietzsche szerint „Nur Gleichen gleiches, aber Ungleichen ungleiches“. 2. Egyenlőség Isten előtt (őskeresztyénség, buddhizmus), 3. Vallások egyenlősége: a tolerancia elve (renaissance-tól Morus, Bodin, Grotius, Locke stb. álláspontja). 4. A tanok, elméletek egyenjogúsága (Spinoza: Tract. theol. polit.). 5. A rendek egyenlősége (Morus, Campanella, Bacon Nova Atlantis). 6. Vagyoni egyenlőség (Morelly, Mably, Brissot, kommunisták). 7. Műveltségben való egyenlőség (Fichtenél a nemzeti nevelés rendszerében). 8. Államok nemzetközi egyenlősége, s ezzel népek, nyelvek, kultúrák egyenrangúsága (Gentilis, Grotius. Nemzetek Szövetsége). 9. A nemek egyenlősége (J. St. Milltől a feminizmusig). 10. Mindenkinék törvény előtti egyenlősége (individualizmus, liberalizmus). Stb. Legyen itt elég ez a le nem zárt áttekintés emlékeztetőül. Vonjuk le következtetéseinket a történeti reminiscenciák alapján.

1. Az emberi nem szinte folytonosan operált az egyenlőség elvével, mely egyre új tartalmat nyert. Ez az elv *formálisnak látszik, mely bármely tartalmat felölelhet*. Ép a történeti tények támasztanak kétséget: vajjon valóban egyenlőséget akartak-e a mozgalmak? vajjon nem hibás formula, jelszó-e az egyenlőség? Miközben pozitív következménynek látszik, *voltaképp tagadás, elhárítási-aktus!* Mindennemű sajátosság, tény áll előttünk a társadalomban, s e pozitivumok (férfi, nő, kiskorú, agg stb.) — nyelvi kifejezésben „egyenlőtlenségek“ és éppen a negatív tény áll élénk pozitív — egyenlőség — formájában!

2. Az egyenlőségnek pozitíve, de negatív sincsen kvali-

<sup>1</sup> Szerinte („Freiheit u. Gleichheit“ c. tanulm. *Der Sinn des Lebens*. 1904. 404. lk.) „die absolute Freiheit wäre im Prinzip zwar denkbar, aber in der Wirklichkeit niemals durchführbar. Die absolute Gleichheit aber ist weder denkbar, noch viel weniger natürlich durchführbar. Frei sein können wir wenigstens wollen, indem wir auf alle Annehmlichkeiten menschlichen Zusammenlebens verzichten und uns isolieren (a remetére utal); *gleich sein können wir nicht einmal wollen*“.

tatív tartalma. Még nem színes valami, ha azt mondom: nem-fehér. A konkrét határozmányban való üresség jelentheti, hogy utólag és ad hoc telik meg tartalommal, kezdetben „üres tagadás“. Tényleg fennálló tendenciákkal, realitásokkal áll szembe, de önmaga nem állít semmit. Nem is kvantitásról: egyenlőség van talán szó, hanem arányosításról: egyenlőbbségről. Az egyenlőség-eszme kvantitativ jellege következtében mindenkép arra idegződik be, hogy utólag, tehát ad hoc, teljék meg kvalitatív tartalommal, vagyis amaz eszme csak rögtönöz.

3. Az egyenlőség — miután az emberi sors problémája tisztán kvantitativ szempontból nehezen közelíthető meg — alkalmas arra, hogy minden megoldásnál negatív kritikát helyezzen előtérbe. Ha valaki „az egyenlőség nevében“ szólal fel, bizonyos, hogy valamit először lerontana: az egyenlőségi attitűd negativista.<sup>1</sup> Ez társadalomlélektani tényekben is meglatszik.

Az egyenlőség mindenekelőtt az alárendeltség ressentimentja. Két megfigyelőt idézünk, a francia forradalom klaszszikus földjéről. Tocqueville szerint az egyenlőség francia politikusok ajkán annyit jelent, hogy „Senki se legyen jobb helyzetben, mint én magam“. J. E. Courtenay Bodley<sup>2</sup> észreveszi, hogy az egyenlőség nevében tagadják a — magasabb rangot; a középosztály kezdetben hitt az egyenlőségben, majd pedig „elárulták, mikép fogják fel az egyenlőséget: egyenlőségnek t. i. oly emberekkel szemben, kik náluk magasabb rangúaknak akartak elismertetni“. Ugyanő megjegyzi,<sup>3</sup> hogy az egyenlőség oly erény, mely a franciát „megóvjá attól, hogy a felette állót elismerje, de nem csorbítja azt a jogát, hogy az alatta állóktól a köteles respektust követelje“. Desmoulins Camille írja egy magánlevelében: „Jeligém az, ami minden becsületes emberé: ne álljon fölöttem senki“. Az egyenlőség itt

---

<sup>1</sup> Kelsen arra is utal, hogy ez antiheroikus vonás. (*Wesen u. Wert der Demokratie*.<sup>2</sup> 1929. 3. l.): die durchaus negative und tief innerst antiheroische Idee der Gleichheit.

<sup>2</sup> *Franciaország*. M. ford. Akad. 1899. I. 181. l.

<sup>3</sup> U. ott. I. 226. l.



tehát rangokkal szemben fellépő visszas érzület, ressentiment.

Felemelkedő rétegek különösen hangoztatják az egyenlőség elvét,<sup>1</sup> — mindaddig, míg a kívánt pozíciót el nem érték. Ha elérték, „természetesnek“ tartják a társadalmi különbségeket. Ez azonban nem tudatos. A felemelkedés hevében azt kiáltják, amit Proudhon: *L'égalité ou la Mort! telle est la loi de la révolution.* A mai, felemelkedőben lévő munkásosztály sem tudja, hogy az egyenlőség szomja nem tart örökké, s majd mások is kiáltják, amit A. Blanqui: *les grands doivent rester en genoux, pour que leur tête ne dépasse pas le niveau.* A „proletariátus“ lélektana e téren azonos minden, hevesen felemelkedő rétegével.<sup>2</sup>

Mindezek a történeti tényekből kiolvashatók. Nehéz azonban megállapítani, vajjon az egyenlőség együtt jár-e a haladással, mint Ch. Bouglé hiszi.<sup>3</sup> A magunk részéről<sup>4</sup> utaltunk a nagyfokú munkamegosztásra, amely alárendelt munkaköröket nagy számmal termel ugyan, de szellemi önállóságot is kíván. Ehhez képest az ily alárendelt üzemi taggal „egyenlően“ is szoktak bánni: az egyenlőség a 19. században *technikai* okokból növekedett, miután önálló és felelős üzemi alvezérek és tagok nélkülözhetetlenné váltak. Éppen az a modern társadalom sajátossága, hogy a felelősség széteszlik, mert egyre differenciáltabb s ezzel önállóbb számos munkakör. Nincsenek *csak* vezetett emberek oly számmal, mint feltételezzük.

A munkatagolás folytán már kaoszban vagyunk, s nem könnyen képzelhető el hierarchikus rend. Ma nem is egyénileg kaphat rangot valaki, hanem csak a munka *típusa* szerint. S amint az egyenlőség szükségessé lett a gazdasági életben, azzá vált a politikában — ez csak reflexe lett a gazdasági szükségességnek. Ez a politikai egyenlőség (pl. a törvény

<sup>1</sup> V. ö. *Társadalmi felemelkedés.* Bp. Szemle. 1933.

<sup>2</sup> Sombart (*Der proletarische Sozialismus.* 1924. I. 98—115.) sok érdekes társadalom-lélektani tényre hívja fel a figyelmet; Hochbewertung der Masse; Wertbetonung des Miserabilismus, Negativismus, Anerkennungscheu, stb.

<sup>3</sup> *Les idées égalitaires.* 1899.

<sup>4</sup> *A társadalmi szervezés értéke.* 1930.

előtti egyenlőség)<sup>1</sup> azonban nem mehetett el messze, társadalmi egyenlőség nem léphetett a nyomába: eltérő rangok közt pl. nincs konnubium.

Az „egyenlőség felé való haladás“ általában nem igazolható. Sokan éppen ellenkezőleg vélekednek. Tarde mondja: „A civilizáció haladását kíséri egy mindennemű egyenlőtlenségben való növekedés... Igen lehetséges, sőt valószínű is, hogy végzettszerűleg lyukad ki egy igen erős hierarchiában bármely civilizáció“.<sup>2</sup> Ugyanez időtájt Izoulet azt fejtegette, hogy „az egyenlőségi elv megöl bennünket... Nincs más menekvés a demokrácia számára, mint az arisztokráciában és általa... A felé haladunk, hogy mindinkább differenciálódjanak a tömeg és az elit. Ily értelemben az egyenlőtlenség felé haladunk“. Ez izgatónak maradt kérdés. Agitációs íratok az egyenlőtlenséget úgy tüntetik fel, mint mesterséges valamit, machináció termékét, ahol valaki alárendeltté „teszi“ a másikat, holott az alárendelődés spontán alakulás: az emberek egy része nem vállal magasabb felelősséget.<sup>3</sup> Ily módon alakulnak rangosztályok is. Ha a szokásos tiltakozás hangnemét rangokkal szemben megfigyeljük, kiderül, hogy nem a rang ellen, hanem egyes rangok hibás alapja ellen fordul a kritika és ekkor a tudat alatti, csendes tiltakozás nem terjed odáig, hogy rangok egyáltalán ne legyenek. Csak tudatos ideológia merészkedik a radikális és „elvi“ tiltakozás meredek sziklájának a szélére, ahol — papíron — a gyakorlati felelősség érzése alább szállt.

De vajjon helyes-e az egyenlőségnek történeti problémakép való feltevése? Társadalomfilozófiailag irreleváns az, ha egyes, fellépő eszméknek (lélektani) hatásaiban való vizsgálá-

<sup>1</sup> Stammler írja (*Lehrb. d. Rechtsphilosophie*, 1922. 310. l.): Die Verfassungsartikel mit der Forderung, dass alle vor dem Gesetze gleich seien, können nur bedeuten, dass alle ihre sozialen Beziehungen nach dem Begriffe u. der Idee des Rechts zu ordnen seien. Ihre buchstäbliche Überführung in die Praxis würde zu widersinnigen Ergebnissen bringen“.

<sup>2</sup> Idézi Montmorande: *La société française contemporaine*. 1899. XI. 1.

<sup>3</sup> Az az orvos, aki nem bízik tudásában, s nem vállal egy műtétet, ezzel spontán maga fölé helyezi azt, aki a műtétet el tudja vállalni. Itt megfigyelhető egy foglalkozáson belül a felelősségvállalásból származó „egyenlőtlenség“.



tára térünk, mikor itt elveknek, értékeknek mérlegeléséről, azaz más, magasabb értékekhez való viszonyításáról van szó. Még az egyenlőtlenség hatásának vizsgálatában is kétséges, hogy helyes alapon tettük-e fel a kérdést, hiszen ténynek hatásáról csak akkor beszélhetünk, ha az illető tényt minőségileg meg is határoztuk. Éppen az a sajátságos, hogy sem az egyenlőségben, sem az egyenlőtlenségben ez nincs meg, nyomokban sem! Minő (kvalitatív) hatása van annak, ami csak „valami” — nem is kérdezhető. Hogy mit köszön az emberiség az egyenlőtlenségnek, Mallock W. H.<sup>1</sup> így felel: „Az egyenlőtlenség... a civilizáció fejlődésének és megmaradásának a ható oka”. Mások fordítva, az egyenlőséget tartják a fejlődés hatóokának, bár egyik sem mondhat semmit ezzel az állításával. Az ily hibás kérdésfeltevés azonban rávezet arra, hogy lássuk, mindenekelőtt a fogalmat kell tisztáznunk: mi lehet fogalmilag az egyenlőség és mi nem lehet az.

III. Láttuk fennebb, hogy az egyenlőség negatív attitűdöt jelent. Pozitívum az, hogy egyenlőtlenségek vannak. Ámde *mindkét* esetben világos, hogy egy tényállás nincs mással jelezve, mint egy viszonyal. Maga a tényállás ismeretlen, X és Y, és ennek a két ismeretlennek ismeretlen volta csak egy ponton csökkent, annyiban, hogy tudjuk, a kettő egyenlő, avagy egyenlőtlen. Mi sem átlátszóbb, mint az, hogy ezzel X és Y természete, mibenléte még ismeretlen maradt. Üres<sup>2</sup> és abszurd<sup>3</sup> tehát akár az egyenlőség, akár az egyenlőtlenség „hatásairól” vitatkozni.

Fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a közgondolko-

<sup>1</sup> Idézi Tuka B. *A szabadság*. 1910. 335. l. jegyzet.

<sup>2</sup> James Fitzjames Stephen: *Die Schlagwörter Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*. Übers. Schuster. 1874. 123. l. Das Wort Gleichheit hat einen so weiten und vagen Sinn, dass es, allein genommen, fast bedeutungslos ist. U. o. 155. l. Gleichheit... scheint mir ein grossartiger Name für eine kleine Sache zu sein. 156. l. Gleichheit, wenn nicht ein negativer Begriff, ist ein rein relativer Begriff.

<sup>3</sup> Treitschke szerint az egyenlőség „ein inhaltsloser Begriff: sie kann ebensowohl bedeuten gleiche Knechtschaft Aller, wie gleiche Freiheit Aller (idézi: W. Roscher: *Politik. Gesch. Naturlehre der Monarchie, Aristokratie u. Demokratie*. 1892. 592. l. Tr. *Politik*. 1899. I. 187. lapon).

zásban számos oly ál-fogalom van, amely úgy keletkezik, hogy egy csoportból egy részt kizárunk, s megmarad „a többi”. Ezt kikapcsolás utáni határozatlan (limitatív) fogalomnak fogjuk mondani (típusa: „egyéb”, a többi). Zavart okoz az, hogy „a többi” határozott csoportnak látszik. Ilyen pl. színes fajok, holott ez csak „a többi”, miután kivettük a fehér fajt. Még jellemzőbb ez: pogány, holott csak kivettük a keresztényt stb. Világosabb volna, ha ezek külsőleg negatív módon volnának jelezve, pl. „nem-ház”, mert ekkor a figyelem ráirányulna ezeknek a fogalmaknak roppant határozatlanságára.<sup>1</sup>

Az „egyenlőség” *negatív*nak látszik, amennyiben sajátos, konkrét helyzetben megtelítendő tiltakozó aktusból ered, holott önmagában *határozatlan*, vagyis értelmét csakis az adhatja meg, hogy in concreto — „az egyenlőség nevében” — valaki mi ellen tiltakozik. Természetesen azonban az egyenlőtlenség sem állító fogalom, hanem szintén határozatlan, csak in concreto utalhat egy állapotra, ahol különböző tények vannak. Konkrét állapotnak kritikájakor merül fel mindkettő, de a *kritika alapja* nem lehet sem az egyenlőség, sem az egyenlőtlenség. Arról kellene szólnunk, hogy mi lehet egyáltalán a társadalomkritika alapja, nem pedig arról, hogy milyen a kritikus lelki beállítottsága, lélektani arca.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A kikapcsolás utáni határozatlan fogalmak használata éppen a szociológiában, hol csoport-fogalmak olyannyira gyakoriak, igen zavaró. Feltehető pl. a kérdés: minő társadalom az igazi „egészséges társadalom”, olyan-e, melyben egyenlő avagy amelyben különböző képességek találkoznak. Egy szociológus Spann alapján azt mondhatná: ahol a képességek egymást kiegészíthetik; holott az, ami különböző (nem-egyforma), még minőségileg nincs meghatározva és így oly abszurd állítás is belefér a túlságosan tág formulába („különböző”), hogy egészséges társadalom az, ahol vagyonosak és betörők arányban vannak. Az ily módszer — limitatív tragikum — óvatosságra int. Platon jól látta, hogy konkrét jellemű rendek kellenek egy társas egységhez.

<sup>2</sup> Ezen a ponton — a kritika megengedhetősége pontján — van egy mozzanat, melyet tekintetbe kell vennünk. Társadalomlélektanilag az egyenlőtlenséget hangoztató emberek rendszerint benső büszkeséggel teltek, az egyenlőséget hangoztatók pedig humánusak. „Mi mindnyáján emberek — *csak* egyszerű, alázatos és szürke emberek — vagyunk”. Ez egy attitűdforma. (S itt közeledés látszik az ethikai *humanitás-elv*hez,



IV. Ha bármikép is fejtjük ki az egyenlőség tartalmatlanságát, sajátos érzésünk van: „mégis van benne valami“. Ezt a lélektani tényállást nem szabad figyelmen kívül hagyni. Nem találjuk meg az egyenlőség fogalmát, mert ez szétfoszlik, azonban van egyenlőségkövetelés, amely lehet, hogy helyes követelés, helytelen címen benyújtva. Ezt kell még megvizsgálunk. Ha nincs oly egyetemes *elv*, mely mint egyenlőség igazolható, lehet *konkrét* követelés, vagy tiltakozás hibás idézőjellel, vagy téves hivatkozással. Valóban a köznapitársadalomkritikától nem is várhatjuk azt, hogy mindig a helyes elvre hivatkozzék, mint a szakképzett bíró a megfelelő §-ra.

Az egyenlőségi *elv*, mint „kritika általában“, olyannak tekinthető, mint ami a társadalomkritika jogosságának egyetemes hangsúlyozása: legyen egyáltalán *szabad* tiltakozni, bírálni, reformálni a társadalmon — íme, már a szabadság elve jelenik meg itten. Ha az egyenlőség mindenki számára „egyenlően lehetséges és szabad“ kritikát jelent, akkor azt látjuk, hogy annak az elvnek ez a residuuma már voltaképp *más elv* felszínrekerülése: az egyenlőség nem jelszó, sem nem szó, hanem idézőjel.

Ugyanezt látjuk az „egyenlőtlenség“ esetében: ahol ez felhangzik, ott a helyes tagozottságnak, a hierarchiának elve jelenik meg a legtöbbször, viszont az egyenlőség ennek a hierarchiának hibáira való válasz, helyesebben utalás. Általános jelenség ez. Amaz *egyenlőségi elv megjelenése mögött felfedezhető valaminő más elv, melyre történik ugyan a hivatkozás, de rossz — egyenlőség — címen*. E szerint az egyenlőség tulajdonképp nem szerkezeti *elv*, csak látszatprincipium, nem szó, csak idézőjel. Ha pl. a vallások „egyenlőségéről“ van szó, ama türelmi *elv* csak annyi, hogy egyik vallás sza-

---

melyről másutt kifejtjük, hogy az ethikai minimumot tartalmazza, igaz, ép ebben a minimumban vannak azok a legbecsesebb elvek, követelmények, melyekről ember nem mondhat le). Az ily egyenlőségi, szerény álláspont, a gyarlóság hangsúlyozása józan *gyakorlati álláspont* lehet: hallgassuk meg az átlagembert is, a szürke kisembert is, senki sem tudhat mindent, ők is látják az ember örök problémáit. Ez azonban már, nem is elméleti szempont.

bad legyen a másik vallással szemben, tehát a szabadság elvé-ről van tulajdonképpen szó. Államoknak u. n. egyenlősége (egyenlő elbánás valaminő téren, pl. diplomáciában) szintén nem egyéb, mint az, hogy egyoldalú nyomással, túlsúllyal szemben egy állam *szabadnak* (szuverénnek, valóban államnak) tekintessék. Rangok egyenlősége (u. n. jogegyenlőség) sem egyéb, mint új hierarchia, helyesebb függőleges tagoltság s ezzel hivatkozunk a helyesebb felemelkedésre, szabadságra, a jobb szervezethez is, azaz *több elvre* egyidejűleg,<sup>1</sup> s éppen ez az ok, hogy nem soroljuk fel őket.

Az u. n. egyenlőség „elvének“ misztériuma feltárul, ha felismerjük, hogy az *sohasem* egyenlőség, hanem csak hivatkozás más elvekre, melyeket nem sorolunk fel. A társadalomkritikusnak nincs ideje, módja tűhegyre venni az összes elveket, melyek in concreto felsorolhatók. A társadalomkritikus a maga gyorskezüségében nem idéz §-okat, mint a bíró, hanem mint a kádibíráskodás, „általában“ kimondja az ítéletet.

Mindezek alapján belátható, hogy tulajdonkép az egyenlőség más elvekből él. Önmagában primitív, *behelyettesítési formulánál* nem több. Amidőn egyenlőség-követelésről hallunk, biztosak lehetünk afelől, hogy nem egyenlősítésről van tulajdonkép szó, hanem rendesen új társadalmi tagozódásról, hierarchiáról, új „szerves“ kapcsolódásról (közösségi, „testvériségi“ viszonyról), új szabadságról, új szervezethez stb. külön, vagy egyidejűleg. Maga az egyenlőség „elve“ mindezeket differenciálatlanul tartalmazhatja, összesítheti.

Ezen gyorsjárású összesítés szüksége az, ami még mindig fenntartja az „egyenlőség“ elvét — a gyakorlatban; aki nem ismeri mind a társadalomszerkezeti elveket, nem tehet mást, mint hivatkozik rájuk úgy, ahogy tud. Ad hoc társadalmi kritika pedig alig tesz egyebet, mint kiragad egy-két elvet,

<sup>1</sup> A felemelkedés és szabadság gyakran együtt szerepelnek „osztályok“ feltörekvésében. B. Eötvös József (*A 19. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*. Ö. Művei. Révai kiad. II. 35. l.) jól látja: „A proletárság is csak azért lelkesül az *egyenlőség* elve mellett, mivel egyedüli eszköznek tartja a *szabadság* elérésére s a nép ezen osztályától mindig távol volt a gondolat, hogy a szabadságot az egyenlőségnek feláldozza“.



ad hoc az egyenlőséget is, ami a „stb.“ szerepét játssza, s így az egyenlőség a többi, felsorolt, indokoló elv mellett a biztosító szelep is: összesítő formula, melyben a kívánt változtatás elvekbe bele nem terelt feszültségei „még“ kitódulhatnak.

V. Mi lehet tehát az álláspontunk az egyenlőség eszméjével szemben? Nem szükséges mondanunk, hogy egy ily határozatlan fogalmat az elmélet keretéből a maga egészében és kerekén ki akarunk küszöbölni. Nyilvánvaló az is, hogy az „egyenlőség nevében“ — ki ezt betűszerint veszi — a legrendkívülibb társadalomrombolást lehet megindítani. Társadalomlélektani hatása káros, ressentimentra és gyűlöletre nevel, könnyelmű reformra hajlamosít. De mást sem mondunk? *Történeti* szerepe után nem tagadható, hogy az egyenlőség nevében jó is született meg: általában káros túlsúly ellen sokszor lépett fel, egyenlőbb, arányosabb szerkezet született meg, kiélezett helyzeteket megoldottak. A történeti eszmeirányok sorában mégsem helyezzük el, hiszen nem komplex eszme, eszmekör, csak éppen behelyettesítő és összesítő, de magában üres formula. Nem foglal össze semmit, hanem helyet ad bárminek, ami elv lehet, vagy annak látszhatik. Nincs benne történeti cement, mint pl. a demokráciában; ez és több történeti eszmekör<sup>1</sup> differenciátlanul gazdag, az egyenlőség — differenciátlanul szegény.

A történeti eszmeirányoknak e rendszerben nem juthat más szerep, mint az, hogy eszmékben, elvekben való tartalmát kifejtve, azokat *differenciáljuk* s úgy tegyük őket mérlegre. Az egyenlőségeszmének egy mai, tudatos társadalomfilozófiai rendszerben nem juthat más szerep, mint az, hogy látszatrétegét lehántva s a mögötte található ürességet felismerve — a rendszerből töröljük. Nem kétséges, az egyenlőségeszme valószínűleg tovább is folytatja történeti szerepét, ennek megakadályozására nem elég egy elméleti rendszer. Ámde maga a tudomány kiküszöbölheti magából; mert nem lehetséges problémafeltevés, nem is vezethet problémák semminő megoldására.

<sup>1</sup> Ld. alább IV. könyv.

De vajjon nem támad-e az egyenlőségeszme kiküszöbölése után házag? Nem kell-e arra gondolnunk, hogy habár az egyenlőségeszme zavaros tartalmú, sőt tartalmatlan, minden homály dacára volt mégis történeti szerepe és így lehet szerepe a jövőben is? Hiszen az emberiség nem is mindig logizálható eszmék nyomán halad előre; gyakran éppen valaminő residuum a döntő, mely irracionális! Továbbá kétségtelennek tartjuk, hogy amidőn társadalmi reformokra törekedtek, pl. kiküszöbölték a rabszolgaságot, eltöröltek hamis és értelmetlen rangkülönbségeket, áthidaltak veszedelmes társadalmi szakadékokat „az egyenlőség nevében“, hamis volt ugyan a jogcím, de helyes volt az intenció, nemes volt a szándék s végre is üdvös lett az eredmény a társadalom újjáépülése terén. Ez az álláspont, ha nem is elméleti igazolást, de legalább történelmi méltányosságot kér az egyenlőségeszme számára. Nem vonjuk kétségbe azt, hogy az egyenlőségeszme ilyen, történelmi szempontból való méltányos kezelésének van bizonyos figyelemre méltó indoka. Nem mondjuk, hogy mindig éretlen volt és veszélyes szakadékokra vezetett, lehetett jó hatása is. Azonban fenn kell tartanunk még ekkor is a tudomány álláspontját, mely szerint ha olykor téves alapon tévesen következtetve helyes végső következményre bukkantak is, tehát a tévedések lerontották egymást, sőt olykor időbeli oka egy tévedés egy helyes eredménynek, maga az eljárás nem lehet helyes. Az egyenlőségeszme nem tarthat számot arra, hogy mert szerencsés véletlenek közepett jó *is* származhatott belőle, ez esetleges forrást némi tiszteletben tartsuk, mert ugyancsak ebből a forrásból mérgező vizet is lehet meríteni. Az egyenlőségeszme forrását egyszerűen el kell zárunk, s nem kell törekednünk arra, hogy az „legalább valaminő formában“ létjogot kaphasson.

Hézag nem támad nyomában, átveszik szerepét más értékeszmék. Ha eddig „az egyenlőség nevében“ óhajtották megjavítani a társadalom függőleges tagozódását, akkor a tagozódás helyes, hierarchikus rendjére kell hivatkoznunk, ha szakadékokat kell áthidalni „az egyenlőség nevében“, úgy a szerves közösség (testvéries viszony) nevében fogunk érvelni. Ha elnyomás ellen tiltakozunk, nem az egyenlőség, hanem a sza-



badság nevében fogunk felszólalni. Ha szervezeti bajokat „az egyenlőség nevében“ óhajtottak kiküszöbölni, akkor a helyes *szervezés* elvére hivatkozunk majd. A társadalomfilozófia értékelveinek körében minden jogos törekvés megtalálhatja a maga igazolását, alprincípiumra nem szorulunk rá. Meg kell nyugodnunk abban, hogy az egyenlőség az elrozsdásodott fegyverek sorában a történeti emlékek közé kerül s nem reformokat életető forrás többé!

Ha úgy áll a dolog, hogy az egyenlőség elve számtalan bajt okozott a multban, mert behelyettesítendő formula gyanánt megtűrte, hogy jogosulatlan s értelmetlen törekvések is éppen reá hivatkozhasanak, akkor éppen az egyenlőségeszmével együtt járható zavarok hívják fel a figyelmünket arra, hogy elháríthatatlan feladat ma a társadalomszerkezeti értékeket *rendszeresen* kutatni, hogy tudjuk, melyek bírják ki az értékkritikát s melyekre nem lehet immár igazolásainkban támaszkodnunk. Az egyenlőségeszme egyike a nagy történeti mementóknak, melyek figyelmeztetnek arra, hogy a társadalom értékbírálata és újjáalkotásának végső irányelvei nem lehetnek ad hoc ötletek sarjadékai, hanem rendszeres és szilárd társadalomfilozófiai gondolkodás elmélyült termékei.

Elhárítván immár azokat a nehézségeket, melyek az egyenlőségeszme zavaros forrásából áradtak elő, felvehetjük ismét rendszeres tárgyalásunk fonalát. A „szabadság, egyenlőség és testvériség“ hármasság igéje arra indítana bennünket, hogy most a testvériség, azaz a szoros életközösség elvére térjünk át. A közösségi elv azonban akkor tűnik ki jelentésében, ha előbb megfejtjük ellentétének: a szervezettségnek a jelentését, valamint jelentőségre nézve is akkor fog az előbbi kellően kidomborodni, ha az utóbbit vesszük előbb vizsgálat alá. Egyébként is ma uralkodó a szervezés gondolata, s meg kell állapítanunk, mi a szervezés tulajdonképeni lényege s mi nem az.

## 5. A szervezettség elve.

I. Korunknak uralkodó elve, a szervezettség, olyannyira uralkodóvá vált, hogy immár mindennemű társadalomszerke-

zeti javítást „szervezésnek“ kezdünk mondani. Ez tehát oly egyetemes szerkezeti elvnek látszik, minő az igazságosság, amely valóban minden téren érvényesül. Azonban míg az igazságosságot „pusztán ideális elvnek“ szoktuk tartani, addig a szervezettséget reális és gyakorlati elvnek tartjuk. Korunk technicista gondolkozására jellemző az, hogy a szervezettség csakis technikai és így gyakorlati elv színében tűnik fel. Nem minden ok nélkül van ez így. A szervezés lenyúlik mélyen a technikai síkra, le kell nyúlnia, mert a gépiességet jelenti, s a gép gép a legapróbb részletekig. Azonban éppen ebből következik az, hogy nem érünk el mindent az „organizacionizmus“ mindent gépiesítő áramlatával, ép úgy mint a gép sem foglathatja el általában az élet helyét. A társadalom több, mint gép, és kevesebb, mint organizmus. E téren némi visszatekintésre szorulunk a mai szociológia területére. Így látjuk meg, hogy a szervezés elvileg mit jelent.

Régi idők óta felismertek bizonyos hasonlatosságot egy szerves lény, s egy szerves társadalom között. A hasonlatot hol szorosabban, hol tágabban magyarázták. Ma már kétségtelenül meglátjuk az ürt, mely tátong egy „szerves“ lény létformája és egy „szerves“ társadalom között. Terminológiánkra e ponton mindenekelőtt ügyelnünk kell. Gyakran szerepelnek e szók: „szerv“, „szervezet“, „szervezés“, azonban ebből szoros biológiai párhuzamosságra következtetéseket ma már nem vonunk. Az organikus jelző helyett helyesebb „organoid“ formákról beszélni, mérséklő szóalakítással, s nem szívesen mondjuk, csak ép kényszerűségből ellentétül: mechanikus, gépi; jobb ha „gépies jellemű“ alakulatot emlegetünk.<sup>1</sup>

A szervezettség mindig jelenteni fogja azt, hogy valaminő gépies jellemű társas alakulat van előttünk. Tönnies Ferdinánd<sup>2</sup> a „közösség“ és a „társulat“ fogalmát állította szembe egymással, az első organoid alakulat. Azonban, mint másutt

<sup>1</sup> Az organicista felfogás kritikájára ld. Tegze: *Szerves társadalomtan elméletek*. 1900. és Ludw. Stein: *Wesen u. Aufgabe der Sociologie. Eine Kritik der organischen Methode in der Soziologie*. 1898. Dékány: *Társadalomalkotó erők*. 1920.

<sup>2</sup> *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 1878. Újabban több kiadás.



részletesebben rámutattunk,<sup>1</sup> ezen túl keresendő a lényeg. A gépies alakulat ugyanis egycélúnak (monotelikusnak) mutatkozik, míg a szerves alakulat többcélúnak (politelikusnak). A gépies szervezet<sup>2</sup> egynemű<sup>3</sup> célnak van alávetve, oly szerkezet, organizáció az, mely a maga egynemű célját szolgálja minden ízében. És ez az organizáció lehet egy többcélú közösségnek a „szerve”, azaz részfunkciót teljesít egy nagyobb egész számára. Ámde ami szigorúan egynemű célra „szervezve” van, meg lehet — habár csak ideig-óráig — anélkül, hogy bekapcsolódnék egy életegészbe, melynek uralkodó vonása a szervesség. Ma mindinkább előtérbe kerül, sőt olyannyira kiemelkedik a „szervezés”, hogy századunk immár merőben megfeledkezni látszik a szervesség értékéről, a szerveség elvéről.

Kezdetről fogva kétféle álláspontot foglalnak el a szociológusok a társadalmi szervezetek keletkezésének lehetőségeire nézve. Az egyik, *romantikus* típusú gondolkodó azt vallja, hogy csak spontán alakulásként jöhetnek létre társas egységek, melyek *történeti alakulások* lesznek. Magát a társadalmat nem lehet mesterségesen, szerződéssel létrehozni, csak módosítani lehet szerződő aktussal. A társadalom alapja mélyebben van, minő az ésszerű elhatározás hideg síkja. Nem racionális alap nyilatkozik meg a „természetes szolidaritásban”, vagyis a társadalom eredetileg társas alakulat s lélektanilag is mindig több, mint értelmi megfontolás terméke: célegyesülés. — Viszont a *racionális* gondolkodó típusa szerint a társadalom épügy műalkotás, mint egy szerszám, melyet valamely célra konstruálunk. A társadalmat a racionális akarat teremti meg, az ész, mely felismer követendő célokat, s bizonyos embereket „megszervez” ama célra együttműködő egységként. Azaz a társadalom nem több, mint részeknek (embereknek) — ez mind *homme-machine* — bizonyos célhoz való,

<sup>1</sup> Ld. erre nézve *Egy új szociológiai irányról*. Társadalomtudomány. 1925.

<sup>2</sup> A magyar „szervezet” szó rendkívül bénító a társadalmi morfológiában. Kettős jelentésű: gépies és szerves.

<sup>3</sup> Ld. *A társadalmi szervezés értéke*. 1930. Erre kifejezetten utalunk.

szigorúan célszerű hozzárendelése. A társas egység ez egyoldalú alapon valóban *société-machine* lesz. Aki racionális célokat tud teremteni, az társadalomgépét is tud létrehozni, a társadalom ésszerű célegyesülés, mesterséges, „szervezett“ alakulat. Így válik első, sőt alapvető elvvé racionalista észjárás alapján a szervezés elve.

A romantikus és a racionalista társadalomelképzelés különbsége nemcsak a társadalom keletkezésének felfogására nézve áll fenn, hanem, mint utaltunk rá, lényegtani (usiológiai) téren is: mi a társadalom „legbensőbb természete“. A racionalista a társadalmat lényegileg gépiesnek, mesterségesnek tartja, azaz eredetileg és lényegileg *plasztikus tömegnek*. Innen ered meg a minden irányba ható beavatkozás elve, ami a szocialista szervező állam ideáljában éri el csúcspontját. Minden és mindenki az legyen, amivé az állam rendeli — „szervezeti“ okokból. Önálló egyéniség nincs. Az egész társadalomrendszer ezzel *aperszonalissá* lesz.

A romantikus gondolkodók típusa szerint viszont lényegileg nincs *alakított* társadalom, csak *alakult* egység, csak történeti egység van s ez szinte személyiség. A vezéreszme a perszonalitás, kerek és életrugékony egység, szerves egész.<sup>1</sup> Romantikus felfogás szerint a társadalom tehát lényegében nem is szervezhető.

Két felfogás áll egymással szemben, s nekünk választanunk kell, melyik az igaz? Részben mindakettő, egészében egyik sem helyes. A társadalom részben szervezhető: vannak egyenesen szervezésből érthető morfológiai egységek, viszont vannak egységek, melyeket szervezés lényegében kevésbé érintet. Ismét a társadalmi morfológia<sup>2</sup> szempontjához kell fordulnunk, hogy egyoldalú és túlegyszerűsítő nézőpontokkal szemben megtaláljuk a reálisan fennálló sokféleség képét.

Túlzás a társadalom gyökeres szervezhetőségének dogmája, de a szervezhetetlenség dogmája is az. A szervezésnek megvannak a maga területei, azaz megvan a szervezés kisebb

<sup>1</sup> Ld. ma az „egész“ fogalmára támaszkodó Spann-féle társadalomfilozófiát. *Gesellschaftslehre*.<sup>2</sup> 1914.

<sup>2</sup> Problematikáját 1920-ban körvonaloztuk *Társadalomalkotó erők* c. munkánkban.



vagy nagyobb mértékének lehetősége. Ezzel az elvvel mentesülünk a társadalom lényegét illető durva torzításoktól és hiszékeny szervezési vakmerőségektől, s maniákus kilengésektől.

A szervezés sem nem elsőleges, sem nem — eleve — másodlagos, hanem *kiegészítő és átformáló aktus*, azaz általában csak *részleges szervezésről* lehet szó. A szerves alakulat, a nemzet kiegészülhet állami szervezettel, mely quasi egy nemzet fölé szerelt apparatus. A szervezés ezek szerint *éppen nem mindig alapvető aktus*, miként a racionalista véli, hanem csak *hatáskoncentráló és erőket kiegyenlítő kísérlet*. Némely példa megvilágítja.

Valaminő aktivitás felé törő „társadalmi mozgalom“, pl. nemzetiségi mozgalom keletkezik. Mindaddig, amíg egy szervezetre nem támaszkodik a mozgalom, meglehetősen szétfolyó és erőtlen marad. A szervezet létrehozza, hogy 1. a szétszórtan meglevő, többé-kevésbé egyirányú funkciók *egyesítettnek*, amit bizonyos szervezeti keret létesítése által érünk el, mely mint gyűjtőlencse, összpontosítja a sugarakat. 2. A szervezet a „tagok“ összegyűjtése után bizonyos *funkciórendet* létesít: a) határozott, ésszerű *célt* tűz ki, aminek egyes, sajátos funkciók fognak megfelelni, s ha nem akar a szervező akció szétfolyóvá lenni, a célokat nem tetszés szerinti sokféleségben, hanem *egynemű* cél középpontként való megjelölésével tűzi ki. A szigorú céltűzés ép a lényegi aktus: ez vezet az erőkoncentráció és hatásképeség felé. Ezen a ponton tűnik ki, hogy szervezés annyi, mint egycélúsítás, monotelizálás. Végül b) az egy célnak a tagok tevékenységét szorosan *alárendeli*, munkabeosztást ír elő, a szervezetnek mint munkaegységnek struktúrát ad.

A szervezet pontos együttműködést jelent, erőt nem pazarol, a funkciók egymást nem gátolják; mint óra kerekai egymásba kapaszkodik minden, az egész társadalomgépezet jár. Így együttesen rendkívüli teljesítménytöbblet keletkezik: *átütő erő* jelentkezik az összesített és összeműködő erők folytán, a kikalkulált munkarészek hiánytalanul megvannak s a szervezet *működésbeli folytonossága* is biztosítva van. Mindez egy gép jellemvonása.

Röviden: *a szervezettség nem más, mint az egy-*

*nemű célok irányában való összerendezett funkciók hatékonysága.* Ma nyilvánvalóvá lett, minő nagy érték ez, a funkcióképesség egyetemesen emelkedik a társadalomban. A funkciók összerendezését a szervezetet kikalkuláló ész végzi, s ezért — a XVIII. század visszfénye e szó — ma „racionalizálásról” is szólunk.

Vajjon a társadalom szervezésében rejlő erőnyerés és funkcióemelés honnan nyeri azt az erőttöbbletet, amit a szervezésnek tulajdonítunk? Felszínes, de szokásos nézetnek tűnik fel egy panjurista elképzelés, mely szerint minden erőttöbbletet, melyet szervezettséggel érünk el, szabályzatnak, normáknak tulajdoníthatunk. A biedermeier-kor állam-elképzelésének késői gyermeke a szabályzatgyártás ma is fennálló vénája, mely immár norma-inflációra vezetett. A szabályzatok önmagukban csak írott papírosok, nem ebben van az erő, a végrehajtó akarat, a lendület, ezt nem a szabályzat teremti, hanem ép feltételezi.

Mások ismét a szervezet erőnyerését az organizáció monarchizált berendezésének tulajdonítják. Midőn „minden szál egy kézbe fut össze”, s a felelősség is egyé, minden jól forog, mert nincs közben ellenállás a vezetővel szemben. Ez a felfogás mindent a vezetőnek fokozott felelősségérzésére, céltudatosságára és szakismeretére épít. A csodavárás hangulata gyakorta megnyilvánul a vezető kérdésének keretében is. Itt csak annyit említünk meg, hogy ez a várakozás részben beválhat, részben nem. A körülményektől, azaz a konkrét alakulástól függ minden. Rossz szervezet rossz talaj a jó vezető számára, akcióinak termése sovány. Jó vezető csak jó szervezet talaján ér el jó eredményeket. A vezetőre hárított felelősség sok esetben igazságtalan. A vezetés jósága sok esetben nem oka, hanem folyománya a szervezet jóságának. Ezért nem szabad tehát egyedül a vezetőt felelőssé tenni a szervezet működésének, alapformájának jóságáért.

Ma általában leggyakrabban a szervezetben rejlő gazdaságossági elvre hivatkozunk: a szétfutó s a szervezés előtt heverő erők összefutottak, erők szétszórtsága megszűnt, nem egymásnak szegződnek, hanem egy célra állítottak be, tehát



tevékenyek is lehetnek, mindenik tényező a maga medrében jár.

II. Nem jutunk ki a meddő problematikából, ha nem vizsgáljuk párhuzamosan: mit veszünk a szervezéssel? Vajon szükségkép veszítünk-e a szervezéssel? E ponton a szervezés mivoltára nézve ismét nyerünk adatokat.

Ma, a nagy eltömegesedés korában, természetszerűleg ragaszkodunk ahhoz a kedvelt eszméhez, hogy a szervezés varázs-szer, mely a társadalmi funkciók szaporodásával lépést tud tartani és önmagában is megoldást jelent. Ugyanúgy végső értéknek tartjuk ma a szervezettséget, mint annak tartották egy százada a szabadságot. Korlátlanul hittek ebben, a jobb jövő egyedüli záloga volt a szabadság, ma az lett a szervezés. A szabadságot — ez a szervezés első negatívuma — minden szervezés nyomban csökkentti, sőt meg is semmisítheti, s már itt jelentkezik a szervezés első baja: a szervezetben mint gépben elhelyezett ember elgépiesedett alkatrész lesz, és ez az elgépiesítés, — mely szükségszerű, — elsorvasztja a *személyes élet* lehetőségeinek körét és — ingerét. Az egycélúsított szervezet roppant munkatagolása szűk, kis munkaköröket teremt, amelyben gépies pontosság kell, mert az éppen a gépnek a tragikuma, hogy érzékeny a zavarokkal szemben, „kis“ zavar az egészet „leállítja“. A társadalom természetesen nem lehet szigorú értelemben vett gép, legfeljebb quasi-mechanizmus; számos zavaró mozzanatot kibír, mégis érzékenynek mutatkozik. A posta, vasút hivatásukból kifolyólag mechanikus társadalmi szervezetek, hiszen csak vízszintes elmozgatás, szállítás a céljuk; elemei pontosan egybeillenek, valaminő organoid jellege nyomokban mégis megvan. Rugékony, alkalmazkodó képesség, önállóság szervezeti tagjaiban nincs, alig is lehet meg; az egész szervezet „bürokratikus“. Mindenki a helyén van, de önállótlán: ha a központ valahol megbénul, az üzem megáll, mert mindent „felülről várnak“, pl. egy ellenséges betörés esetén, sztrájk, elemi katasztrófa idején.

A szervezéssel, ime nem lehet mindent elérni a társadalomban. Csak azt kereshetjük benne, amit egy gép tud nyújtani: a szabályos együttműködést, de a kifelé való alkalmaz-

kodóképességnek kevés nyoma van. Szervezésben csakhamar eltűnik a személyiség önállósága, aktív beavatkozásának in-gere, amit a közönség mint az üzemi bürokratizálódást és el-mechanizálódást veszi észre.

Ime, itt vagyunk egy érzékeny ponton. Felismerjük, hogy: *a szervezet önmagában nem emeli a tagok értékét, sőt éppen devalválja; szervezés mellett tehát még külön meg kell oldani a szabadság és a személyiség problémáját.* A szervezett-ség elve, látható ebből, nem lehet egyetlen elv. Ott, ahol, mint a Szovjetben, a szervezés minden lesz, egy nagy szervezet, egy államgazdasági mammutüzem részévé válik minden, a szabad-ság és a személyiség kérdése megoldatlan marad.

Különösen lélektani hatásában jelentkeznek veszedelmek: tömeggé lesz minden, azaz anonimmá — ami *személyiség-hiányt* jelent (erre utal a „proletarizálódás“ folyamata is). Ez-zel együtt a társadalmi életben való *belső részvétel* eltűnede-zik,<sup>1</sup> az egyetlen, t. i. szervezeti célhoz külsőlegesen rendeltet-nek hozzá az egyesek. Némi üzemi demokrácia ál-alkotmányos-dija nem oldja meg gyökerében a kérdést. A felelősségérzés anonim tömeglényeknél elpárolog, maradnak egyedül az egye-sek, akik funkcióikban — de sohasem lelkükben — gépalkat-részek. Mondhatni, az a veszély áll fenn, hogy a szervezeti „tag“ éppen nem tag, hanem az organizáció gépies rendje el-len belső lázadásban van, annak ellensége. Mikor a szervezet — pusztán üzemi elgondolásban — egy imperszonális cél-rendet vesz fel, a tag engedelmeskedik, sicut cadaver. A gépi üzem funkciórend és mégsem társas egység: a lelki együttélés hiányzik belőle. Az egyén odaadja munkaidejét és erejét, de nem magamagát, tehát kevésbé van meg benne a szükséges hivatástudat, nem található meg benne egy magasabb elhiva-tottság érzése, csak a „hideg“ munkarendet látja maga előtt.

Két tényező esik tehát távol a személyiségtől: a munka-rend, sőt a munkacél is, mely imperszonális és tartalmában, egy-oldalú anyagi jellegében fel nem emelő. A szervezeti tagok *koordináltak*, egymás mellett dolgoznak, de *szubordináltak* is, egymás alatt működnek, vezetés alatt állanak. Mindez a gaz-

<sup>1</sup> Ld. a közzeendő társadalomethikai kötetet.



daságosság elvének megfelel, de nem a személyiség belső életformájának: ez ugyanis magában nemcsak *munkarendet*, hanem *értékrendet* is keres. A gazdasági célok egyeduralkodója, a pénz logikája hozta létre a legtöbb szervezetet. Ez ha csábító is, csak mint kényszerűség vonz, de *nem emeli magasabbra* a személyiséget. Az üzem, a szervezet — a szervezés elvének tragikuma folytán — a maga termékeny munkarendjével együtt nem teremti meg a magasabb értékek tudatát vagy érzését: a mai gazdasági szervezetek üzemrendszere egyenesen materializál. A cél imperszonális, végeredményében nem szól a magasabbrendű személyiségréteghez — ez üresen marad. A szocializmusnak egyik ősi, tragikus vonása ez: új társadalmi szervezés felé visz, gazdasági célra, politikai eszközökkel; harcias proletárokat nevel, de — nem emeli fel a személyiséget magát az igazi, középponti személyiségértékek felé. Tehát: ha az új szervezet meg is van, *a szervezet nem jelenti még azt, hogy a szervezet tagjai is magasabb színvonalra jutnak.*

III. Mindezen negatív, sőt részben tragikus mozzanatok után fel kell vetnünk a kérdést: a szervezésnek mi legyen a határa. *Hogy* legyen határa, az máris ellentmond az uralkodó mindent-szervezés (panorganizacionizmus) elvének. A kutatás új feladata az üdvös szervezés *optimális határának* megállapítása. Ami ezen a határon túlmegegy, azt „túlszervezésnek” mondjuk. Csak néhány kérdésre utalunk. Az optimális szervezés gondol arra, hogy 1. meddig indokolt a szervezés *elgépítése*; kerüli a bürokratizálódást is; 2. hogy meglegyen a *központ* normális megterhelése, s ezzel a) a nem túlterhelt mozgató központ tudjon valóban *irányítani*, alkalmazkodva a külső körülmények variabilitásához, b) tudjon a központ megfelelő akcióképes módon kellő *ellenőrzést* gyakorolni. A hibák ismeretesekek, mert gyakoriak. A vezérkar háború esetén túlterhelt, az élen álló egyéniségek olykor összeroppannak (az ifjabb Moltke esete). A túlajtott szervezés elfeledi, hogy kiváló társadalomgépét szerkeszt, de a központi személyiségmotor túlterhelt (ugyanaz Molotov helyzete az ötéves tervben). A túlterhelésnek következménye: a központi szaktudás szétmorzsolódása a túlhasznált munkában, mikor is a körül-



tekintésre való inger alábbszáll. A túlkoncentrált felelősség, miként ismeretes, ellentétbe csap át stb., ezek minden centralizáció születési hibái. Végül is túlságos sok függ az élen lévő vezető *érzületétől*. Így egy kapitalista vállalat kitűnő munkaszervezet lehet, mégis az élen lévő vezető „kapitalista” profitmohósága gyűlöltté teheti az egész vállalatot. Politikai vezetés estén kiválókép latba esik a magas vezetői pozícióban levők érzülete.

Bárminő hátránnyal jár is ma a szervezethez való viszonyulásnak egyoldalú követése, a mérleg mindenütt a szervezés javára billen. Tulajdonítható ez a mai kultúrában uralkodó céltudatosság, gazdaságosság, erőkoncentráció és gyorsaság követelményeinek, melyeknek az organizációk megfelelnek. Amint az egyesek közt is a specialisták érvényesülnek, úgy a szervezetek sem mások, mint kollektív specialisták s érvényesülni tudnak. A szilárdan kitűzött cél, a racionális vezető, az erők szigorú összerendezettsége s nem utolsósorban a társadalom kedvező hangulata megvan a szervezetek sikerei elbírálásakor. aminek köszönhető a nekik juttatott szabadság. Az organizációknak mindez ma jelentékeny pozíciót biztosít. Egy azonban háttérbe szorul: mi lesz az egész társadalommal, morfológiailag: a nagyméretű közösségekkel, amelyeket az organizációk egycélú egységei sokban szétbontanak, saját érdekükben erejüket igénybeveszik s alig juttatnak vissza számukra valamit? A mindinkább elgépiesedett társadalom, mely immár tele van szórva egycélú szervezetekkel, észreveszi, hogy a szervezetek a maguk gépies működése közben *a közösség lelki ürességét* hagyják hátra. A szellemi élet táplálására nemcsak keveset tesznek, de sokszor keveset is *tehetnek* a szervezetek. A társadalom legmélyebb szerkezeti alapján egy egyöntetű, homofón szellemi élet rejtőzik: ezek ápolására „közösségek”, sokcélú életégesztek szükségesek. Ha tehát az organizációk külső sikereit látjuk, arra is rá kell eszmélnünk, hogy a gépies és monotelikus szervezeteken *túl* is biztosítanunk kell a társadalom alapanyagát s ez — a sokcélú, életégesznet képviselő „közösségek” szervességén alapuló *közszellem*.

A kérdés fontosságánál fogva a gépies *szervezethez való viszonyulás* elvének az ellenlábására tér át a tárgyalásunk: a *szervesség* elvére.



Látjuk ime, midőn a szabadság után — egy ál-principium kiküszöbölése után — a szabadsággal ellentétes szervezési elvhez jutottunk, most ismét vissza kell térnünk hasonló, bár nem azonos irányba: a gépiesség után a *szerves* életegység kötetlenebb és mozgékonyabb világába.

## 6. A szervesség (közösség) elve.

I. A történet hosszú évszázadai alatt az emberek a társadalmat természetes alakulásnak tekintették. A társadalom époly változtathatatlan, mint a természetes környezet, melyhez csak alkalmazkodnunk lehet. A görögök a zabolátlan természet megfékezését isteni munkának, hőrosok ügyének nézték. Az alkotó elme azonban sohasem pihent a társadalommal szemben, s csakhamar felébredt a természeti környezettel szemben is. Valaminő részleges változás mindig kívánatosnak mutatkozott s ezt ha tudta, keresztül is vitte az ember. Megjelent lassan az ésszerű *részleges* rendezés racionalista vénája. A 17.—18. században azonban már az *egész* társadalmat emberi berendezésnek vették, fellépett a végső alapokig menő *újjászervezés* gondolata. Descartes, a racionalizmus atyja még így írt: „Nem igen látjuk, hogy valamely városnak lebontják minden házát csak azért, hogy aztán más alakban újra fölépítsék... arra a meggyőződésre jutottam, lehetetlen, hogy valamely egyes ember az *egész állam* újjáalakítására gondoljon“. Ime, nem következett be ez, már Descartes megváltoztatta az ember attitűdjét: az egész társadalomban újra kell csinálni mindent. Nem a társadalomban vannak ésszerű berendezések, hanem a társadalom a maga egészében válik racionalista terméké. De mit tud az értelem mást, mint mechanikus berendezést teremteni?

Két évszázad óta a mérleg előttünk áll: a mai idő erősen mechanizált társadalmat mutat, egyre inkább megtelt gépies „üzemekkel“. E szó: üzem, már jelzi a gépies jellemet, ami nem gépies, nem is üzem. Nem üzem pl. egy iskola; ha az volna, akkor már csak névleg lehetne iskola. Nem üzem egy egyház, egy hadsereg, egy nemzet. Viszont üzemek nagy számmal találhatók a gazdasági szervezetek között. Ezek mu-

tatják ma leginkább, minő kevés lehet bennök a rugékony, az igazi organikus jelleg. E jelleg eltűnédezése a köztudat szerint nem a társadalom egészére nézve jelentkezik, holott Tönnies szerint erre kell vonatkoztatnunk. Eltűnédeztek a régi kisebb „közösségek“ (*Gemeinschaft*), nemzetségek és törzsek, poliszok, és főképp a „helyi közösségek“. Mindezekkel már csak a társadalomtörténész foglalkozik.<sup>1</sup> Még megvannak szűkebb célkörre korlátozódottan a családok és nemzetek. Itt ma is meg lehet figyelni a „közösségek“ organikus jellegét, de ezen szerves jellegnek *értékére* ma ritkán eszmélünk. Nem nézzük, mit jelent ezek szerves jellegének eltűnédezése az egész társadalomra nézve, miután nagyon is hozzászoktunk az elgépiesedett szervezetek sikerének látványához és elkönyveléséhez. A mechanikus, túlgépies vonást bürokratizálódás címén olykor még ostorozzuk, de a szervesség *forrásait* már nem keressük, pusztán az üzemvezetés hibájának tulajdonítjuk, ha a kellő funkcionális rugékonyság már nincs meg, tehát az alkalmazkodóképességet egyszerűen *ad hoc* követeljük.

Szerves alkalmazkodás két ponton merül fel: 1. alkalmazkodás a *célok* terén: a bürokratikus-gazdasági üzem éppen céloknak gépies követése terén jut könnyen csődbe, s a vezetők önállótlan jelleme folytán; 2. alkalmazkodás lehet *módszerek* terén, ami összefügg az előzővel, de önállóan is meglehet. Az üzemi alkalmazkodás *mögött* kell a tulajdonképeni problémát megtalálni — amire Tönnies nem mutatott rá, — amennyiben felismerjük: a társadalmi szervességhez, a közösségi jelleghez hozzátartozik az *önálló és sokoldalú célhordozás, a politelia*.

A szervesség funkcionális módszerek terén csak hajlékonyság, a kötetlenebb, szerves funkciójelleg megköveteli ezt, de csak úgy biztosítható, ha már a célokban, a beállítottságban megvan a sokcélúság. A „közösség“ tehát a forrás, ez *adja meg a társadalomnak a szerves alapstruktúráját*. A „kö-

<sup>1</sup> V. ö. A közvélemény erővesztésének okai a mai társadalomban. Bp. Szemle. 1926. Egy új szociológiai irányról. Társ. tud. 1925. Gazdaság- és társadalomtörténet c. cikk. A magy. tört. írás új útjai c. koll. műben. Szerk. Hóman B. 1931. Közönség és közösség. Társ. tud. 1927.



zösség“ primatusának elve egyben a szerves jelleget biztosítja, s immár belátható, hogy az egycélú (*monotelikus*) társas egységek amaz alapstruktúrával szemben csak a szuperstruktúrát képezhetik, az előbbinek az „organizációk“ csak kiegészítő részei!

Már látható ezen az alapon, hogy az egész társadalomnak u. n. szervezése nemcsak szervezési kérdés, hanem a szervezettséggel együtt kell a szervesség problémáját megoldani. Ez utóbbiban lesz meg az alapja az organikus életlendületnek, mozgékonyiságnak, a feltaláló ösztönnek, az alkalmazkodás diszpozíciójának, „kedvének“ stb.; a szervezettség hideg céljellemme, racionalitása mindezt még nem hozza magával. Eddigi eredményeink szerint a szervesség kettős irányban jelent problémát: több cél önálló hordozását (*politelia*) és a funkciómódokban a rugékony alkalmazkodás diszpozícióját. E tekintetben az alapstruktúra mindig „közösség“.

A társadalom vagy gépies, vagy szerves jellegű alakulatokból áll. Van azonban egy harmadik alakulatjelleg: ez a *közösségkiegészítő organizációké*. Ilyen egy olyan állam, mely egy nemzetre épül. Az állam<sup>1</sup> fejlődésében, mint már említettük, sajátos stádiumokat találunk; most hozzáteszük, hogy az állami, egyre bővülő célkörök nem az állam spontán akaratából születnek meg. Kezdetben kül-, majd belpolitikai célkör keletkezik, majd sorozatosan új célkörök is — részben — államiakká lesznek: gazdaság- és szociálpolitika, legvégül pedig állami kultúrpolitika keletkezik. Miért halmozódnak rá az államra mindezek a terhes és új feladatok? Mert az alapstruktúrák, elsősorban a nemzetek, a fokozódó életfeladatoknak a maguk erejéből megfelelni már nem tudnak, a feladatokat tehát — mind nagyobb részben — áthárítják az államra. Ez áthárítási elmélet következménye az, hogy az állam nem tűnik fel merőben önálló szervezetnek, hanem az egy nagyobb méretű közösségnek — helyi közösségnek avagy nemzetnek — tulajdonképp *kiegészítő* szervezete. A közösség kénytelen az életfeladatokat részben átengedni, az állam pedig átvenni.

<sup>1</sup> V. ö.: *A kultúrpolitikai állam eszméjének kialakulása*. Társ. tudom. 1929. évf.



Döntő tény lesz az, hogy oly szervezetnek keretébe jut a régi funkció, *amely a közösség lényegével szemben nem idegen*, hiszen közösségkiegészítő organizáció. Sajátos tény nyomára jutunk ezzel: *a funkcióáthárítás csak egy, alaplénnyel meg-egyező szervezetfajra történhet meg!* Elgondolható-e oly példa, hogy ma egy állam a hadseregét magánvállalatba adja? Ez nemcsak egy magánvállalat pénzügyi gyengesége folytán, hanem elvileg is lehetetlen, a magánvállalat elütő természete folytán. Elgondolható-e, hogy az egyház funkcióit áthárítsa az államra? Az állam természete folytán ismét lehetetlen. Bárminő összeütközéseket mutat a történelem állam és egyház között és voltak oly idők, amikor úgy látszott a dolog, hogy egyik a másik fölé kerekedett, a másik funkcióját ki akarván sajátítani, a különböző természetű funkciók lényegükben átvihetetlennek mutatkoznak. Egy forradalmi lázban égő, panéttalista állam „észvallást” léptetett életbe, de ez csak álvallás lehetett, amint az sem mutatkozott lényeges sikerrel járónak, hogy egyházi szervezetek vallásukat kizárólag állami kényszerrel, hadsereggel terjesztették. Mindkét szervezet más alapfeladatot más és más erővel old meg. Hiába egy egyház kezében a fegyveres erő, ha nincs meg hozzá missziós ereje, valását nem terjesztheti, ép úgy mint az államnak is erre a célra hiába van hadserege.

Még egy példára utalhatunk, az előbbi nagyméretű egységek után, a kisméretű egységek köréből. Midőn a kisméretű családi közösség — főként gazdasági gyengesége folytán szaknevelők egész sorát nem alkalmazhatva — kénytelen volt a kor színvonalának megfelelő szaknevelést adni az utódoknak, teremtetett „iskolát”, amely szintén nem más, mint kisméretű *közösségkiegészítő* alakulat.<sup>1</sup> Ebből következik, hogy az iskola sem lehet más, mint családias jellegű „quasi-közösség”. Az utódnevelés célkörében a család és iskola egylényegű. A funkciói egyben-másban mások, módszerei is részben különbözők, de alaplényege csak egy lehet. Az iskolai nevelés is végre az egész embert tartja szem előtt, mint a család. Nem

<sup>1</sup> V. ö.: *Adalék az iskola társadalombölcseletéhez.* I—II. Kivonatossan közölve. M. középisk. 1924. 4. lk. 36. lk.



lehet tehát az iskola gazdasági vállalat, sem pusztá államhatalmi önkény területe (Szovjetpedagógia). Az iskola céljatszellemét a kisközösségek adják meg, az iskola maga is csaknem teljes életközösség és sokszor e felé gravitál (Landerziehungsheim, school-city). A család sem háríthatná át erre funkciói egy részét, ha nem volna az iskola alapjellemé ugyanaz. A funkcióáthárítás, látjuk itt is, csak hasonló alaplényegű szervezet — „közösségkiegészítő“ alakulat — keretén belül lehetséges.

Vannak továbbá *szervezet-csírák*. A közösségi élet célokat termel s e célok sajátos módon közvetlen életkapcsolatokban, „közönségekben“ formálódnak ki. A közönség tehát célalakító „protelikus“ alakulatnak tekintendő.<sup>1</sup> A közönség nem valaminő önálló, gépies organizáció, sőt éppen lazán szerveetlen alakulat, mely vérkeringésében bele van kapcsolva a nagyobb közösségek életébe.<sup>2</sup> A közönség ama finom műhely, melyben a kisméretű egységek intim levegője frissítőleg hat a gondolatok, főkép értékelések kialakulására. Nagy mértékben szolgálja a közösségek szerves alkalmazkodóképességét. Így tolódik a közösség-probléma egyre szélesebb területre.

II. Fel kell tennünk a kérdést: mik általában a szervesség forrásai? Először általában a „közösségekre“ utaltunk; ma is még ezek a virulensek, s gazdag sokféleségben hordozzák a a célokat, politelikusok. Ezt bizonyítja a széleskörű történet-szemlélet.

Második forrásai a szervességnek a közönségek, melyeknek erős kritikai vénájuk van, ezerféle szempontot vetnek fel, folytonosan találékonyságra indítanak. Az ötletek kusza őserdeje nő meg ezen a talajon, tehát kiválasztásra és ellenőrzésre szorulnak rá. E célindító, kialakító, protelikus alakulat levegőjét nem vesszük észre, de nyomban bénulás jelentkezik, ha minden közönség-akció és értékelés megszűnik a terror állapotában, mely tartós állapot nem lehet; hiszen közönség

<sup>1</sup> V. ö. *Tanulmányok a társadalmi morfológia köréből. I. A közönség problémája*. Társ. tud. 1926.

<sup>2</sup> V. ö. *Közönség és közösség*. Társ. tud. 1927.



nélkül megszűnnék „a társadalom problémalelékezése“. Az a rendkívüli kötetlenség, melyben az emberi lét összes problémái szóhoz juthatnak, s mely a közönségek speciális funkcióinak formája, áthat a társadalom minden szervére. Érint mindent, megteremti végül a *közszellemet*, mely aktív irányulás és munkaeredmény, s a *közvéleményt*, mely értékítéleteket tart ében. Ezek nélkül a szervesség merevségbe, formalizmusba fullad.

Harmadik forrása a szervességnek az *egyén*, mely sajátos módon két világ határán áll, és elhajolhat úgy a gépies értelem, mint a szerves életegység felé. Így tehát egyrészt az egyénen múlhat az ésszerű szervezés problémája: nincsenek „szervező tömegek“, „szervező csoportok“. A végső szervező erő az egyéni tudat csodálatos összefüggése, érzékenysége, telikus rendje, mely a könyörtelen funkciórendet, beosztottságot kikalkulálja. A szociológus sem lát itt mást, mint az embermegfigyelő: az *intellectus faber* az a hideg, számító erő, mely célokhoz eszközöket pontosan rendel hozzá, azaz az értelem az instrumentális szervünk. E tekintetben az ember maga is gépiessé lehet. Másrészt azonban az ember szerves életegység, önfenntartó, rugékony egésznek alkot, mely magát a jövőbe fúrja. Hajlik és nem törik, alkalmazkodik, de egyben „plasztikus környezetet“ is lát maga előtt, melyet magához idomít. Az ember sokfelé néz a maga problémáiban, célgazdag, politikus.

Mi következik szociológiailag ilyen lényegfelismerésből? Az, hogy felismerjük, igazi emberfejesztő *csak közösség lehet*, mely maga is politikus. Nevelő környezet nem lehet egyéb, mint akár természetes (pl. családi), akár félig mesterséges (pl. iskolai) környezet, de amely okvetlen közösségszerű, vagyis, bár gyakorlatilag egyáltalán csak töredékesen lehetséges, elvileg szigorúan közösség-egésznek, célegésznek ad ki.

Az ember csak célegész-milieuban lehet „egész ember“, szerves életegység, (morfológiailag szigorúbb értelemben!) csak „közösségből“ tudja meríteni életcéljainak többé-kevésbé szerves sorozatát, e mögött sajátos élethangulatot és sorsérzést. Közösségi bélyeg nélkül az egyén szürke, jellegtelen atom — „proletár“ — lesz, gépalkatrész egy társadalmi üzemben,



avagy specialista egy egycélú szervezetben. Törvényszerű összefüggés van tehát sui generis közösség és sui generis egyén között,<sup>1</sup> amennyiben egyik a másiknak válik *szervesítő tényezőjévé*. Ez csak logikailag tűnhet fel circulus vitiosusnak, időileg nem. Szerves közösségek nevelik, termelik a szerves egyént, ennek erői — nevelési idő után — hatnak viszont a közösség szerves formában való továbbélésére. A közösség célgazdag lévén, értékeszméit gazdagon hárítja tovább. Azonban külön szerep is jut az egyénnek: a közösségi célokat tudatosabbá eszmélteti át, tartalmasabban és tömörebben fog fel mindent, olykor pedig élményeit kerek „rendszer“ gyanánt éli ki, s kollektív ideológia formájában bocsátja a közösség rendelkezésére. Az egyén közösségátélt képessége, cél- és eszmeregisztere, sajnos korlátozott, az értéktudat szűk volta következtében (*Enges des Wertbewusstseins*, N. Hartmann), tehát rászorul közösségben való megújulásra, s kiszélesedésre.

A „közösségi embertípus“ sajátossága: értékek sokfélesége iránt való érzelme, szemben a specialistának technikai tudásával, feltűnik továbbá tömör egysége, mely a politikai vezér kemény tónusában legláthatóbb.<sup>2</sup> Az igazi politikai vezér közösségi vonása mutatja a közösségek csodálatos *iránytartó erejét*, mely a sors változásaival szemben megbecsülhetetlen egyéni értéként szerepel, s pótolhatatlan a közösség számára. Racionalitása mellett ezért „akaratember“ a közösségi vezér, mert akarata a szerves életétség előretörésén, nem pusztán egy helyzet technikai kiaknázásán alapszik. E karakterológiai tényeket is hangsúlyoznunk kellett, hogy az „egyén“ közösségi jellege és szerepe tisztán álljon előttünk.

Érthető ezek után, hogy egyre inkább elmechanizálódó társadalmi szerkezetünk miatt vágyódik ma egyének kiemelkedő súlya, sőt olykor egyenesen diktatúrák után. Nem akar látni diktatúrát, mint a pusztán önkény rendszerét, de helyét látja *hic et nunc* egy-egy gyorsan határozó diktátornak, mint szervesen rugékonny és okos közösségi vezetőnek, akiben van

<sup>1</sup> V. ö. *A kultúrpolitika két útja*. Társ. tud. 1931.

<sup>2</sup> Ld. Kornis Gy. alapvető fejtegetéseit: *Az államjárás*. A politikai lélek vizsgálata. 1933.



szabad előretörő véna, alkalmazkodás, előrelátás, gyors cselekvő készség és józan szeretet társaival szemben. Helyét látja olykor oly vezetőnek, aki az örökké személytelen hagyományt vakon követő szabályzatok könyörtelenségével szemben ellenlábasként lép fel az eszes hajlékonyság és méltányosság érdekében. E megélenkült vágy csak kifejezése ma az elmechanizálódó tömegtársadalom ellenhatásakép a szervesség után való vágynak.

A társadalom *méret nagyságának* tényeiről is előzetesen szólanunk kell. Minél nagyobb méretű a társas egység, annál nehezebb, tehát mechanikus funkciópályákra (szabályozásokra) törekszik, ámde ezzel egyidejűleg a szervesség egyéni forrása annál kívánatosabb. Jól látható ez a szükség a hadseregben a vezérkari főnök szerepében. A jó hadsereg kettős szervezet:<sup>1</sup> gép, szervezetten, mely szabályzatok alapján gépszerűen működik; és nem-gép a fronton, mert itt fel kell élednie a *közösség rugékonyságának*. A küzdő egyén innen nyeri cél-táplálékát, kitartását s magasabbrendű kollektív cél-lendületét. A központban ugyanez időben rendkívül aktív a vezérkari főnök, vagy a hadvezér, mely koncentrált közösség-erőként szerepel.

Az üzemek gépies pontossága csak kisebb szervezetekben érhető el. Csak e kisebb organizációk lehetnek mélyen racionális alkotások, mesterséges társadalmak.

Az organoid alakulatoknak nagyvonalúsága és évszázados *életritmusa* is mutatja a szerves életegység alapvető vonását. A százados hagyományok az egyén előtt irracionálisak. „Avult” angol intézmények szemlélete<sup>2</sup> arról győz meg, hogy egyes irracionális mozzanatokban sokszor finom értelem rejtőzik, melyek biztosítják az alkalmazkodó képességet, a szervességet. Az „írott” alkotmányok racionális rendszere biztosítja a gépiességet, de csak az előrelátható helyzetekre nézve, míg a „történeti” alkotmányok az előreláthatatlan helyzetek

<sup>1</sup> V. ö. *A társadalmi szervezés értéke*. 1930.

<sup>2</sup> Sok jellemző adat Dicey-nél: *Bevezetés az angol alkotmány-jogba*. M. ford. Akad.



áthidalását is nem egy ponton biztosítani tudják. Ez vezet a szervesség és az időfeletti norma kapcsolatának kérdéséhez.

Ha a norma időfeletti érvényűnek tartja magát, úgy időleges alkalmazkodás előtte nem probléma. Emberi normaalkotás természetesen rendkívüli esetekre, kivételes időkre alig rendezkedik be. Hézagot rendszeresen hagy, „diszkrecionális jogköröket“, hogy az egyén később, ad hoc válhassék normaadóvá. Átlagosan az instrumentális normák átlagos problémamelemekre és átlagos időkre vonatkozólag hoznak kész megoldásokat. A norma-rendszer csak követelmény, a rendszerben hézagok vannak, találhatók kapuk a szervesség, s alkalmazkodás számára is. Az egyén számára nyitva hagyott ajtó az egyén szerves és alkalmazkodó erejének provokálása. A szervesség követelményeinek teljesítésére hivatott egyén azonban olykor szemben is áll az időbeli helyzetváltozások iránt többé-kevésbé közömbös szabálytartalommal; olykor az időfeletti norma egy időre félretétegetik, hogy személytől függő intézkedés léphessen a norma ellenére életbe. Az *aperszonális norma* így *a-normatív perszonalitásnak* enged helyet, hogy ez csak „érzületileg hordozhassa“ pl. az állami érdeket. A kérdés elvileg nem oldható meg.<sup>1</sup> A gyakorlat ad hoc oldja meg a pozitív norma és a magasabb érték tudatával áthatott egyén életakarásának konfliktusát. De mutatja e kérdés is azt, hogy a szervesség kérdése — soha nem nyugvó probléma s egyszerűen pozitív szabályok rendszere útján meg nem oldható.<sup>2</sup>

A szervesség, szervezettség aránylagos megoldásával, a tagozottság és szabadság biztosításával még nem jutunk helyes társadalmi szerkezethez. A tagozott társadalom tagjai nemcsak szervezett és szerves összefüggésben állanak, nemcsak relatíve szabadok. Összefüggésükben két irány figyelhető meg: *mellérendeltség*, melyet már a tagozottság is kifejez, és *alárendeltség*. Már utaltunk erre az alárendeltségre az organi-

<sup>1</sup> V. ö. Ruber József tanulmányát: *Történeti és jogi szemlélet*. Athenaeum. 1929. 60—73. lk.

<sup>2</sup> A szerves közösségekről lényeges tételeket a nemzeti elvvel kapcsolatban fogunk még leszögezni a IV. könyv 8. fejezetében.

zációkban. Nincs szervezett egység alárendeltség nélkül. Az alárendeltség azonban szélesebb körben érvényesül, az nemcsak a szervezetek eleme, azaz inkább nemcsak szervezeti (organizációs) mozzanat. Az alárendeltség *egyetemes elv* a társadalomban s mint ilyet kell szemügyre vennünk.

## 7. Társadalmi hierarchia (alárendeltségi rend).

I. Goethe egy mondása régi idők bölcsességét csodálatosan összefoglalja: „Das Vernünftige ist immer, dass jeder sein Metier treibe, wozu er geboren ist, und was er gelernt hat, und dass er den Andern nicht hindere, das Seinige zu tun“.<sup>1</sup> Azok az idők, amidőn a normális társadalomszemlélet kialakulását nem zavarta meg sem a társadalmi életkörnyezet nagyméretűsége, sem átalakulásának rendkívüli gyorsasága, természetes egyszerűségében átlátták a helyzetet, az alárendelődés szükségét. Nem vakította el az elméket az egyenlőség csábító fénye, hanem meglátták, ami szükség és érték. Az egyenlőség, láttuk, *olykor* értékesebb állapotra vezetett, és ez kedvező hangulatot teremtett iránta, viszont kedvezőtlent az alárendeltséggel szemben. A „minden ember természettől való egyenlőségének“ dogmája kapóra jött az individualizmusnak, hogy az egyént kiszakítsa számos társadalmi kötöttségéből s azt hitesse el vele, hogy mint „autonóm“ lény, csak magának legyen alávetve, azaz senki másnak.

A történetiszemlélet mást mutat: a társadalomban *alárendeltségi rend*, azaz hierarchia mindig volt és van. Tarde szerint „l'égalité n'est qu'une transition entre deux hiérarchies“. Az u. n. egyenlőségi állapot csak kivételes és csak átmenet, midőn az egyik alárendeltségi rend már nincs, a másik még nincs meg. Kérdésünk azonban nem történelmi, hanem elvi, s abban a problémában, hogy *általában* jogos-e a hierarchia, meg kell szabadulnunk bénító történelmi emlékektől. Az ancien régime bukása ez az emlék. Sok emberben — kivált az amerikai kultúrkörben — a 18. század emléke a döntő, mely ellenszenvet és ressentiment-t keltett a hierarchiával szemben,

<sup>1</sup> Eckermanns *Gespräche mit Goethe*. Brockhaus. 1923.<sup>20</sup> 72. 1.



úgyhogy ennek értékségét kétségbe vonták. Ezt oly történetírók, minő Taine, nem kevésbé mozdították elő.<sup>1</sup> Mire valók egyáltalán „rangok”? kérdezték, hiszen a rangkérdés másodrangú, sőt a fejlődés mellékvágánya. Történeti előítéletek nemcsak egyes rangokkal, hanem *általában* rangokkal szemben is keletkezhetnek, ám ez nem szabad, hogy félrevezessen bennünket.

Mindenekelőtt egy *elvi*, logikai megfontolás. Ha valaki azt állítja: „nem kell alárendeltség“, e tétele önellentmondásban szenved, maga magát cáfolja meg, mert aki ezt állítja valaki előtt, magát az igazság birtokosának tartja és magasabbnak, mint aki az igazságot nem tudja, tévedésben van. Az igazság birtokosa alárendeltséget követel a tévedővel, vagy tudatlannal szemben, tehát önmaga cáfolja meg állítását, mely szerint nem kell alárendeltség.

Társadalomlélektani tények azt mutatják, hogy a rang nem mesterségesen jó létre, hanem önként. Ha egy orvos valakit specialistához küld, ezzel a specialistát maga fölé emeli. Egy üzletember könyvszakértőhöz fordul, egy mérnök egy másik, tapasztaltabb mérnökhöz stb., alárendelődés van, nem pedig valaminő mesterkélt alárendeltség, ami szakkérdésekben szemmel láthatóan gyakori. Általában már nem ily látható a helyzet. Kiki, tudjuk, „magasabbra“ törekszik, mégha a magasabbnak tartalmi minőségét nem is ismeri; ezért kvantitativ fejezzük ki magunkat: „többre“ törekszünk. Sajátos, ez ambíciót másokban is megbecsüljük, nemcsak az elért eredményt, a sikert méltányoljuk. Hasonlóképen társadalomlélektani tény az, hogy az ambíciótlanyságot vádként emlegetjük, ámbár a szerénység vagy kevés igényűség még nem vád, sőt emberileg értékes vonás lehet. Lehet egész társadalom ambícióval telt, s benne már ez is rangérzéssel jár. A nemesen ambíciózus magatartásában észrevehető valaminő büszke értékhordozás. Ha valaki legbensőbb énjében csak külsőlegesen — utánzásból vagy helyzete folytán — lesz értékek hordozója,

<sup>1</sup> Taine-nek sok téves és megvesztegető beállítása van. Újabb kutatás (mint pl. Fr. Funck-Brentano: *L'ancien régime*. Év. n. 1926. gazdag levéltári kutatások alapján) alapos revíziót ajánl.

úgy csak külsőleges, *formális rangérvzés* jelentkezik magatartásában, mert benső énje nincs érdekelve. Ime, más a *tartalmi rangérvzés*, mely spontán és bensősegesen hordozott érték öntudatosságával jár.

Az *érték-hordozás* tény, mely külsőleg is jelentkezik, és tény az is, hogy kiki egy folyton kialakuló, *spontán értékskálát* hordoz személyisége mélyén. Pl. a művészi teremtés ambíciója magasabb értékskálájú, mint a pusztá műkereskedői ambíció. Ott a művészet cél, itt a művészet csak pénzszersző eszköz. Az ilyenmű spontán értékskála nem utánzásból keletkezik, ezt kellett itt kiemelni. A rangokat nem csinálják, az állam sem rendeli el, csak lerögzítheti, elismeri a meglévő rangokat. A 18. századi rangok népszerűtlenné válása onnan eredt, hogy az étatizmus<sup>1</sup> ideje ama század, s az állam mereven kötötte magát ahhoz, hogy a rang nem spontán társadalmi alakulás, hanem a racionalista és mindentudó állam csinálánya. Innen az étatizált rangérvzések elleni reakció.

Az említett rangérvzések társadalmi értéke merőben különböző. A formális rangérvzések tápláló forrása a születés, az öröklött pozíció, esetleg az üres ambíció; önmagukat dédeltetik azok, akik pusztán öröklött társadalmi helyzetükben már megtalálják azt, ami őket értékesé teszi, holott ez csak reflex, vagy a mult idők elkésett fénysugara. Ez lanyhasztó hatású az egyénre és gyorsan üressé, értelmetlenné válhat. Ezzel szemben ki kell emelni, hogy a *tartalmi rangérvzés* edző és felemelő hatású, mert feladatok és értékeszmék közvetlen, friss átélésén alapul, ez irányban feszültséget, akaraterőt tart ébren, erőket éleszt és emeli a földre szegzett tekintetet az értékek magassága felé. Látható, ez a rangérvzés minő mértékben lehet tevékenységre ösztönző erő, míg a tartalmi rangérvzésnek dekadenciája csak a külső, formális jelekben éli ki magát, büszke tartásban, szokások merev tiszteletében stb. A formális és tartalmi rangérvzést csak a felületes szemlélő téveszti össze, és csak a felületes bíráló veti el mind a kettőt, bár éppen nem azonosak.

Ha ezek a tények tagadhatatlanul jelentősek hatásaikban,

<sup>1</sup> Ld. a IV. könyvet az étatizmusról, több helyütt.



miért zárkózott el általános vizsgálatuk előtt a társadalmi és politikai tudomány? Részben a liberális jogállam túlságosan hitt abban, hogy a „jogegyenlőség“ mindent megoldott, részben az uralkodó égalitarista demokrácia<sup>1</sup> előtt nem volt kedves a kérdés, holott maga a demokrácia szívesen keltett aszcendens mozgalmakat, iskolakötelezettséget követelt, rangokat, felemelkedési célpontokat nem semmisített meg, ha gyakorlat<sup>2</sup> és elmélete mást is mutat.

Még ha a társadalomfilozófus csekély értéket látna is a hierarchiában, a szociológus kénytelen volna kiemelkedő tényként számolni vele. Értéket sokszor akkor veszünk észre, mikor már elpusztult. Hierarchiák pusztulása közben látjuk, mennyi érték semmisült meg a társadalom szerkezetében. Viszont látható, hierarchiák keletkezése közben mennyi küzdelemre, munkára, sőt véráldozatra vállalkoznak az emberek, hogy azt a hierarchiát, melyet szükségesnek tartanak, megteremtsék, sőt (ami jellemző) *valamilyen* hierarchiát egyáltalán megteremtsenek. Ezerféle hierarchia keletkezhet, mely mind nem jó, de sajátos jelenség az, hogy érték már az is, ha van hierarchia valaminő formában, van alárendelődés, amely már minimálisan is érték. Sőt feltűnik előttünk az a tény, hogy már egy hierarchiára való kísérletet értékesnek tartanak s később merül fel a szempont, hogy a meglévő hierarchiát javítsák. Ez a probléma, az alárendeltség tehát örök szerkezeti kérdés a társadalomban.

II. Részben a hierarchia, részben az egységes állami szervezettség körébe tartozik a *korporáció-probléma* (újrendiség, Spann, Andreae, H. Walter, fasizmus). Megoldásának szükségét a szabadversenyes gazdaság által teremtett társadalmi kaosz provokálja. A helyzetet tömören és találóan jellemzi a

<sup>1</sup> Ld. alább a IV. könyvet és *Társadalmi felemelkedés* c. dolgozatunkat. Bp. Szemle. 1933.

<sup>2</sup> Les formes de démocratie qui sélectionnent les éléments élevés des classes populaires, ont pour résultat final la création d'une aristocratie intellectuelle, conséquence contraire au rêve des purs théoriciens. Le Bon: *La révolution française et la psychologie des révolutions*. 1912. 287. l.

„Quadragesimo anno“ enciklika<sup>1</sup>: „Az individualisztikus szellem kibontakozása folytán — úgymond<sup>2</sup> — odáig jutottunk, hogy az egykor virágzó és *gazdagon tagolt*, a legkülönfélébb egyesülések sokaságában kifejlődött társadalmi élet annyira szétesett, úgyszólván teljesen elsorvadt, hogy végül csak az egyének és az állam maradtak meg magának az államnak igen nagy kárára. Az állam elvesztvén szociális berendezését, mindazokat a terheket magára vette, amelyeket azelőtt *társadalmi* alakulatok viseltek s így a terhek és kötelességek iszonyú tömege zúdult rá, melynek súlya alatt görnyedezik.

„Igaz ugyan, amit a történelem is igazol, hogy a viszonyok változával sok olyan föladatot, amelyeket korábban *kisebb közületek* végeztek, később már csak nagyobb közületek láthatnak el; mégis mindenkor változatlanul igaz marad a társadalombölcselet kiválóan fontos alapelve, amelyet sem bolygatni, sem kétségbevonni nem szabad: amit az egyes ember önmaga erejével elvégezhet, nem szabad a társadalmi tevékenység körébe utalni, s hasonlóképpen amit kisebb és alacsonyabb rangú közületek elintézhetnek, azt nagyobb és magasabb közület jogosan nem vonhatja a maga hatáskörébe, mert nagy kárral jár és a helyes rendnek teljes fölborítása. Hiszen a társadalmi beavatkozásnak mindig az a *természetes célűzése*, hogy kisegíteni akarja a társadalmi test egyes tagjait, nem pedig tönkretenni, vagy fölszívni.

„Az államhatalom tehát engedje át a kisebb közületeknek a csekélyebb fontosságú ügyeket, amelyek őt amúgy is csak elvonják a lényegesebb kötelességektől. Így szabadabb, erősebb és mozgékonyabb lesz azoknak az ügyeknek intézésében, amelyek kizárólag az ő illetékességéhez tartoznak...“

Ugyanez az enciklika nemcsak kritikát gyakorol, hanem bátor őszinteséggel jelöli ki az átalakulás célját is.<sup>3</sup> „Más megoldás alig lehetséges, úgymond, mint a társadalmi szervezetben olyan jól rendezett szerveket, *rendiségi alakulatokat*

<sup>1</sup> V. ö. hozzá Szekfű (theológus) cikkét, Magy. Szemle. 1933. Részletesebben. Oswald v. Nell-Breuning: *Die soziale Enzyklika*. 1932.

<sup>2</sup> M. ford. 1932. 43. l. aláhúzásaink a jellemző műszavakat kiemelik.

<sup>3</sup> U. o. 46. lk.



teremteni, amelyeknek az egyesek nem valamelyik, munkapiacra való párthoz tartozásuk, hanem sajátos *hivatásuk* — foglalkozásuk — alapján volnának a tagjai. Amint ugyanis az egymáshoz közellakók *természetes folyamat útján* közösségeket alakítottak, úgy az azonos foglalkozásúak — akár gazdasági, akár más a foglalkozásuk — *hivatásuk szerint* rendekbe vagy rendi testületekbe tömörülhetnek<sup>1</sup>.

Egyben azokra a tényleges, adott, vagy kifejelezhető feltételekre is rámutat az enciklika, amelyeken az új rendiség felépülhet. „Valódi és természetes társadalmi rendhez két alkotóelem szükséges: a tagok sokasága és az erős kötelék, mely őket egységbe fűzi. Már pedig ez az egységbekötő erő megvan a közös *termelő* munkában és a közös *szolgálatban*, amelyet az azonos hivatásúak sokasága végez... Annál erőteljesebb és hatékonyabb lesz az egység, minél *odaadóbban* igyekeznek az egyesek és a rendek a saját(os) hivatásukat teljesíteni és benne minél kiválóbbat nyújtani... A legfontosabb közös ügyük az egyes ágaknak, hogy különböző hivatások minél gyümölcsözőbben szolgálják az *egész népnek* a javát“.

Aláhúzott részeink mutatják, minő téves vélemény az u. n. újrendiséget pusztán a *szervezettség* ügyének fogni fel. Ráműtattunk, hogy a szervezettség maga még nem változtatja meg a szervezeti tagok jellemét, erkölcsi habitusát, csak munkaszokásaira hat. Az újrendiség éppen a *jellem* megváltoztatására céloz, erkölcsi reformot akar, amennyiben a *hivatal*<sup>1</sup> érzését akarja termékennyé tenni a társadalomban. S ez a „hivatal“ egyrészt olyan, hogy egocentrikusan a maga létének fenntartását, biztosítását szolgálja, másrészt pedig — és ez éppen a lényeg — „*az egész népnek*“ a javára szolgál: maga a hivatáskör csak rész akar lenni az „egész“ társadalomban. Ez az az új éthosz, mely elhomályosodott a szabadverseny és tülekedés közben, amikor az egyes elvesztette vertikális jogos helyzetének a képét maga előtt. Nem is tudta már, hova tartozik, csak küzdött és sodródott a verseny áradatá-

<sup>1</sup> „Hivatal“ és „foglalkozás“ szavak párhuzamosan szerepelnek, de úgy, hogy az utóbbi csak a közérthetőség emelését látszik szolgálni.

ban. Az újrendiség az egyén társadalmi helyzetének a tudatát éleszti, és magasabb rendeltetésének világosságára emeli.

Kitűnik a fentiekből, hogy mi az alapul vett történeti tendencia. Általában a *kisebb közösségek védelme* a cél az egyre többet felszívó és elgépiesítő állami apparátussal szemben; cél quasi egy szociálmorfológiai kisebbségvédelem, s ez alapvetően helyes törekvés a mai eltömegesedés korában. Ámde a feltámasztott kisebb egységeknek<sup>1</sup> nem a pusztá léte, hanem a szelleme lesz fontos! Ez a szociális *szolgálat szelleme*, a „két“ erő, mely egységbe fűz, — „a közös termelő munka“ és a „közös szolgálat“ — közül az első nem hiányzott a szabadverseny korában, ámde hiányzott a második. *Új rend, összekapcsolódás csak a szolgálat szellemének magasra ívelése árán valósítható meg.* Ez az erkölcsi reform az új, szociális jellem sarkpontja, s az egész irányzatnak értelme. Az az „egész nép“ pedig, melyről szó esik, *társadalmilag és hierarchiailag tagozott*, tehát nem mozaik-társadalom.

Mindezekből kitűnik, hogy az u. n. újrendiség távolról sem pusztá szervezéstechnikai kérdés. A gyorskezü, s előszertetettel rögtönzésekkel operáló társadalomtechnikusok mit sem várhatnak tőle. Ha pedig arra gondolunk, hogy a keletkező quasi rendi-jellegű alakulatokat, a korporációkat egynek vesszük gyakran a pusztá egocentrikus „érdekképviselletekkel“, vagy pusztá foglalkozási ágak „csúcsszervezeteivel“, úgy tökéletesen kiviláglik, hol ered meg a félreértés forrása. Akik így gondolkoznak, azok ma is csak új társadalmi *szervezetiséget* akarnak a jellemek megváltoztatása *nélkül*. Enélkül az újrendiség csak üres szó.

Van-e hitünk, hogy a mai tömegtársadalomban a tömegek millióinak új jellemét kifejlesszük? Ez egyéni diszpozíció dolga, s nem lehet vitakérdés a maga általánosságában. Azonban máris előttünk áll az, ami két évtizede hihetetlenül hangzott volna, s amit az újrendiség követel: *új állam-étosz* nem egy államban. Ha ez lehetséges lett, bizonyára lehetséges a

---

<sup>1</sup> Így írom körül — igen általánosan — a többféleképp jelentkező, mintegy „rendi“ alakulatokat.



tömegek jellembeli áthatása is, hiszen magát az új államéthoszt is tömegek segítették kifejleszteni.

Az új kérdés gerince tehát: oly egységes csoportokat teremteni (osztályok, rendek, testületek), melyeket *egységes hivatásérzés* erőteljesen ural, de amely csoportok egyben kiegészítik egymást, kellő alárendeltségben vannak. A megvalósítás rögzös útján azonban belső ellentmondás is keletkezik: korporáció kell, hogy egymást kiegészítve lehessen egységes nemzeti-állami szervezet. Ámde a korporációk belső érdekösszeütközéseket kiegyenlítvén, ha megerősödnek, integrálódva annál inkább fordulhatnak szembe egymással. Ennek elkerülésére erősítendő meg az állam. Az újrendiség erős államot tételéz fel! A „rendek” külön szervezéséből<sup>1</sup> új *étatizmus* is keletkezik. A korporációk már a fasiszmusban közjogi kereteket kapnak, sőt a korporációk egyenesen jurisztikus konstrukciókká válnak. A kényszer-elv a korporációk megteremtésében és működésben tartásában nem mutatkozott mellőzhetőnek: a fasiszta állam *kiveszi* a tisztviselői kart és a hadsereget a korporációk lehetőségei közül, hogy a többi korporációk fölé állhasson. Így valósul meg Hegel<sup>2</sup> gondolata: kell, hogy egy tisztán „*közérdekű rend*” (allgemeiner Stand) keletkezzék, mely az ellentétbe kerülhető korporációk összefüggésének biztosítóka.

A korporációtan, ha élesen nem is hangsúlyozza, de felteszi az alárendeltség értékét s ezt mint spontán is felfakadó szellemet különösen ápolja. Merőben megoldatlan az újrendiség, illetőleg a korporációk tanában a „*hivatás*”-körök és a „*foglalkozások*” egyes csoportjainak egymáshoz való viszonya. Itt a bécsi iskola (O. Spann, H. Walther) csak halvány körvonalakat rajzolnak, elméleti konstrukcióik messze állanak attól, hogy az, ami bennük irányító elv, máris gyakorlati jellegű, társadalompolitikai szempontból hasznavehető elvnek vétessék. Mi a korporációtant e helyen főképp, mint

<sup>1</sup> Az „*érdekképviselő*” maga a *külön* érdekek szervezését jelenti és ápolja. Egyben mindig harci szervezetté válik, az összérdek szervezett felbontójává; ez tragikuma.

<sup>2</sup> Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: ed. Lasson. (1911.) 165. lk.

jellegzetes szimptómát tekintjük. A versenykaoszból a társadalom élesen látó elméi kikiváncsoznak egy *hierarchikusan rendezett* állapotba.

III. A hierarchia elve, első tekintetre talán úgylátszik, pusztá függeléke a szervezettség elvének. A hierarchia az organizációkon belül épűgy megvan, mint a pusztá pontos együttműködés. A szervezet elmélete épűgy foglalkozik<sup>1</sup> a „kooperatív“, mint a „szuboperatív rend“ kérdéseivel. Mindamelllett merőben elhibázott volna a hierarchia elvét egyszerűen bekapcsolni, mint egy mozzanatot a szervezettség elvébe. A szervezés ugyanis mesterséges éledegészek, „organizációk“ létesítésében, s belső struktűrája megállapításában áll, köre tehát szűk. A hierarchia viszont a természetes szervezeteeknek is sajátos kelléke.

A hierarchia magában nem mutat mesterséges alakulásra. A társadalom differenciált; ha pedig részei vannak, melyek többé-kevésbé önállóan is funkcionálnak, — mint láttuk azt a szabadság elvével kapcsolatban, — ezek a részek egymással szemben *rendezetten* alárendeltek; ez éppen a hierarchia. Ha csak társadalmi rendekről, korporációkról volna szó, beszélhetnénk *rangfogalási* principiumról. Társas csoportok, rétegek, foglalkozási körök nem a kaoszt, és nem az egyenlőséget keresik; mindenik a „maga“ helyét s a „neki kijáró“ rangot foglalja el, és tiltakozik az ellen, hogy más foglalja azt el. Ebben bizonyos kizárólagosság, exkluzív jelleg van, ami nem lehet kellemes a fölemelkedő rétegeknek. Túlnyomóan aszcendens társadalmakban, minő a mai, természetesen népszerű az egyenlőség, és népszerűtlen a hierarchia, de csak addig, amíg a felemelkedők elérik kívánt rangjukat. Innen kezdve maguk azok, akik — ha előbb tagadták is — most állítják a hierarchia értékét, közszóval „a rend szükségét“.

Az alárendeltség mértéke függ annak a célnak *minőségétől*, aminek valamely társas szervezet a szolgálatába szegődött, de függ az alárendeltség az uralkodó célok *intenzitásától* is. Egy politelikus közösség eszerint sokféle álláspontot fog-

<sup>1</sup> V. ö. *A társadalmi szervezés értéke*. 1930.



lalhat el, pl. az állam az üzemeknek „egyenlően“ jelentékeny gazdasági szabadságot enged, ugyanakkor, midőn hadseregében mindig szigorú hierarchia uralkodó. Mihelyt az állam léte van megtámadva, rögtön széles körben *intenzíven* előnyomul az állami lét célja s ezzel a hierarchia szüksége. Egyes vállalatok alárendeltetnek egymásnak, valamennyi pedig a hadsereg szükségleteinek. Háború esetén az összes szervezetek céljai integrálódnak, mert egy centrális gondolattal, az intenzív állami céllal: életbenmaradással jutnak kapcsolatba és alárendeltségbe. A szabadság más értelmet nyer, mint rendesen, az alárendeltség aktuális értéke nő. A szervezettség növekvése csak a közösségi célok intenzitásának következménye: koncentrációra vezet. Ennek az időszaknak terméke az alárendeltség növekvése is, melynek értéke kitűnik. Béke korszakában viszont az alárendeltség értéke csekélynek látszik azok előtt, akik a társadalom egész szerkezeti követelményeit csak a szabadság elvén keresztül tudják szemmel kísérni.

A hierarchia értéke tehát hullámmzásnak van alávetve, de értéke nem szűnhet meg.

Mi sem volna elviselhetetlenebb, mint egy absolute merev, változtathatatlan alárendeltségi rend. Még ha a kasztrendszerre gondolunk is, találunk bizonyos variabilitást a társadalmi helyzetben, mert legalább egy-egy kaszton belül lehetnek különböző pozíciók. A társadalom élni akarása, különböző feladatokhoz különmemű tehetségek megkivántatódása előtérbe helyezi azt, hogy egyesek, vagy csoportok társadalmi helyzetüket változtassák. Így kerül előtérbe a társadalmi szerkezetnek egy értékes vonása, a *felemelkedés* lehetősége. Az alárendeltség után a felemelkedés kérdését lesz célszerű tárgyalnunk.

## 8. A felemelkedés elve (aszzendencia).

I. Az alárendeltségi rend egymagában époly kevéssé alkalmas arra, hogy az összes többi elvet pótolja, mint ahogy nem alkalmas más elv sem: önmagában merevvé teszi a társadalmat. Mint konstrukciójában szilárd, de merev kristály-

szerkezet állna az előttünk: *kasztrendszer*. Egy merev társadalmi szerkezet csak egy bizonyos, *statikus rend* elvét ismerné. Platon örökvényű „statikus” társadalma nem merev, mert van benne felemelkedési lehetőség, sőt szükség.

Társadalmi elvek általában valaminő rendet hoznak létre, rend-principiumok, de minden rend-principium önmagán túlra mutat: a *statikus* rend-principium egy *dinamikus* rend-principiumra. A dinamikus társadalom nem merev, mert mozgékony és pedig „fölfelé” mozduló részei vannak: aszcendens, emelkedésre hajló elemek.<sup>1</sup> Ennek jogosságára mutat a *felemelkedés (aszzcendencia) elve*. Ennek hátterében egyrészt a szabadság, másrészt a tagozottság rejtőzik. A részek „szabad” emelkedéséről van szó, és mégsem volna helyes a felemelkedés kérdését egyszerűen a szabadság kérdésébe bekapcsolni. Szabadságon a *cselekvés* szabadságát szoktuk érteni, s ez független a felemelkedéstől, mely nem pusztán tény, cselekvés, hanem *pozícióváltzás*. A cselekvésnek kauzális hatása van, amely a cselekvőtől kiindul, a felemelkedés pedig egyszerűen új helyzet, mely a cselekvőre visszahat. Nem változott meg a cselekvő, csak ép a helyzete, cselekvésének nem lett valaminő új sikere, hanem társadalmi *feltétele* lett új.

A felemelkedés önálló kérdés és mélyen érinti az egész társadalmi szerkezetet. Ez elvben az a követelés foglaltatik, hogy egyesek, vagy csoportok helyzete változzék a függőleges társadalmi tagoltságban. Ne legyen tehát a társadalom függőleges berendezése, rang-rendszere túlstabilizált, úgyhogy kizárná az „alulról” jövő friss elemek térfoglalását, feljutását. Mint minden társadalmi elvnek, ennek is megvan a maga kellő aránya. Ha a felemelkedés elve annyit jelentene, hogy minden társadalomrész, egyén, csoport stb. minden másnemű szempont mellőzésével tarthasson igényt az emelkedésre, nem volna ez dinamikus rend, hanem állandó kaosz. Ez a „túlemelkedés” kérdése (hiperaszcendizmus).

A felemelkedés igénye nem a részé, hanem *magának a társadalom egésznek a követelménye*. Minden aszcendencia jo-

<sup>1</sup> Ld. *Társadalmi felemelkedés*. Bp. Szemle. 1933. Az aszcendens szó *diszpozícióra* utal az aktuális (tényleges) felemelkedéssel szemben.



gosítója maga a társadalom, azaz a felemelkedés a helyes társadalomért van, nem a részért, egyénért, vagy csoportért. Az egyén felemelkedése, ha az a társadalomegész érdekét sérti, nem más, mint egyéni önkény. Mindenkinek kaotikus emelkedése bármely társadalom felbomlására vezetne, s ez nem érdeke a felemelkedő egyénnek sem, visszahat az egyetemes bomlás, zürzavar az egyesekre is. A felemelkedésnek megvan a maga normális *aránya* és normális módja. A hiperaszcendencia káros, de káros az is, ha a felemelkedés elmarad egyének és csoportok (osztályok) lanyha aszcendens energiája következtében. Ha a túlemelkedést jogtalannak mondtuk, ugyanilyen az emelkedésnek mesterséges elfojtása is, amit „igazságtalannak“ tartunk, holott az az emelkedési energiváltás is: mindkét esetben torzul a társadalom egész szerkezete, mely csak akkor ép, ha bizonyos emelkedési feszültség egyetemesen hatja át.

Az individualizmus az egyének túlméretezett emelkedésére indított, s „fent“ a társadalomban torlódások álltak elő, de torlódás az is, ha egyesek energiátlanságukkal alul maradnak. Ez is szerkezetrontó, deformáló, tehát igazságtalannak lehet ezt is mondanunk. Olyannyira az első került régóta előtérbe, hogy immár nem tartjuk a kollektív lemaradást élesen metsző visszásságnak. A *rangsorvadás* kérdése ez, melyről alig esik szó. Néhány kérdést itt is érintenünk kell, bár jobbra a társadalomtörténet érdeklődésének körébe vág.

II. Minden társadalmi réteg csak abban az életformában életképes, amely neki megfelel társadalmi helyzete szerint. Társadalmi lesüllyedés talajvesztés és részleges megsemmisülés, erők kiszáradása, tehát nem pusztán rangvesztés: a *déclassé* erkölcsi energiáiban és munkaképességében veszít.

A felemelkedés átlag anonim folyamat s így a közönséges társadalomszemlélet nem számol a rétegek speciális helyzetének következményeivel. Rétegek bizonyos *életformát* képviselnek, pl. a felső arisztokrácia a harcos vagy pap életformájában jelentkezik, a középosztály a hivatalnok, kereskedő, iparos stb. életformájában. A felemelkedés tehát jelentheti 1. azt, hogy a felemelkedő a maga kiindulási rétegének élet-

formája helyett egy magasabb életformába akar *beleilleszkedni* s az „aszcedens utánzás”<sup>1</sup> külsőségei után valóban behatol egy réteg szellemébe. 2. A felemelkedés azt is jelentheti, hogy valaki a maga életformáját *viszi fel*, s ezzel azt általánosabbá teszi, mint előbb volt. A felemelkedő francia polgárság részben az arisztokratikus életformák *helyébe* próbálta felvinni a maga életformáját. Mikor a szocialista felemelkedés hirdetni kezdte a maga jogát, már azt is hirdette, hogy egyetlen életforma, az övé a jogosult az egész társadalomban. Életformák így nem egymás *mellé* kerülnek; nem az *életformák pluralizmusa* és helyes rendje a jelszó, hanem egy életforma kizárólagossága. Ez az osztályharc mélyebb értelme: az *életforma monizmus*a jelenti, hogy osztályok úgy állnak szemben egymással, hogy más osztály életformáját tagadják.

Osztályharc közben erősen jelentkezik egy *társadalomkritika*, mely aláássa egy felsőbb réteg belső létformájának a hitét. Ez már nem egyes *déclassé*-k állapota, hanem kollektív valamire, *rangsorvadásra* vezet, mely az életforma belső feladásával kezdődik. A felfelé való támadás tehát kettős: külső támadás, mely a pozícióra irányul és a belső támadás, mely egy hit-vesztésre irányul. A tudatalatti befolyások az önértékkérzelmeket ássák alá.<sup>2</sup> Sajátságos aktus a rangnak kijáró tisztelet külsővé tétele; a tisztelet csak szkeptikus kritikával fűszerezetten van meg, a „vegyes” hódolat jeleiben.<sup>3</sup>

Az életformába vetett hit egyben pozitív *típusideálban* jelentkezik. Sokszor tragikus a társadalom kritikáját illetőleg az, hogy minden típusideál részleges a dolog természete szerint, s ezt mégis egyetemessé teszik: egységesen érvényes típusnak tüntetik fel. A társadalomkritika — rétegek, rangok irányában — lehet *belső kritika*, midőn az, aki egy életformán belül van, a javítás érdekében önmaga típusát elemzi és bírálja. Gyakoribb azonban a *külső kritika*, mely egy felsőbb

<sup>1</sup> Ld. *Bevezetés a társadalom lélektanába*. 1929. 94. l.

<sup>2</sup> Groethuysen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- u. Lebensanschauung*. 2. köt. Halle. 1927—30. Kiválóan mutat be ily folyamatokat.

<sup>3</sup> Rendkívül jellemző részletek (az arisztokráciával szemben) Balzacnál, pl. *Chabert* ezredes. M. ford. 1924. 275. lk.



rétegnek nem ismervén sem belső életformáját, sem helyzetét, kívülről bírálja azt, idegen rétegbeli álláspontból.<sup>1</sup>

Messzemenőleg romboló hatású a marxista kritika, mely egy „polgári” salaktól megtisztított társadalmat tart szem előtt, a „feudálisok” és „bourgeois”-k helyzetének és embertípusainak<sup>2</sup> abszolút nem ismerésével, önkényesen *konstruál* típusokat réteghelyzet (osztály) szerint. Ugyanakkor konstruál egy heroizált proletártípust. Az „avult” életformák rajzával hat és eltorzítja a társadalom képét. Az ajánlott egy típusideál („proletár”) azt a naiv hitet ébreszti, hogy a mai rendkívüli munkamegosztásos társadalomban *egyetlen* új életforma egyáltalán lehetséges s az új életstílus alapformája egy-egyes. A bomlasztó kritika máris megrendített egyes államokat.

Mindezek a mély válságot jelző tények mutatják, hogy a felemelkedés kérdése a legsúlyosabb problémák közé emelkedett. A problematika új voltához járul a kérdés társadalomfilozófiai oldala: minő *élettípusok* lehetségesek? minő alárendelődésben, mi a *normális átmenet*? mi a felemelkedés *mértéke és módja*?<sup>3</sup>

Mindezen kérdések bővebb tárgyalása céljából tüzetesen át kellene vennünk messzevezető szociológiai kérdéseket. Itt csupán egy problémát érintünk még a felemelkedés dinamikájának megértésére: a *tipikus elit* kérdését. E kérdés, sőt maga a fogalom is homályban rejtőzött eddigelé, holott azt hisszük, szociológus szem számára éppen nem lehet rejtélyes pontja a társadalmi életnek.

Feltesszük a kérdést, mi lehet a „normális” átmenet a felemelkedésben? Értékprobléma ez is, amennyiben a felemelkedési „ugrást” nem tartjuk normálisnak. Nem szerencsés eset — közfelfogás szerint — a hirtelen, átmenet nélkül való

<sup>1</sup> Csaknem mindig alulról indul ki a külső kritika. A felülről jövő külső kritika gyűlöletes valami, a tömegek sértőnek találják, s így automatikusan elnémul.

<sup>2</sup> V. ö. *A bourgeois és kapitalista megítélésének kezdetei*. M. Közgazd. Szemle. 1933. (sajtó alatt).

<sup>3</sup> Ld. a módokra nézve P. Sorrokin tüzetes elemzését: *The social mobility* (1927) c. művében.

emelkedés, mely az egyes számára rendkívül kedvező lehet ugyan, de a társadalom stabilitását esetleg kedvezőtlenül érintheti s így a „fokonként” való emelkedést tartjuk — általában — normálisnak. De mit tekintünk „fokoknak”? E kérdéstről másutt bővebben szoltunk.<sup>1</sup> Hozzá kell azonban tennünk, hogy egy *általános* vizsgálat, mely korbeli stádiumokra nincsen tekintettel, megállapíthatja a következőket.

A társadalom nem pusztán osztályokká tagozódik, hanem osztályok, vagy rétegek *belül is* tagozódnak és pedig úgy, hogy az egyes rétegeknek mindenütt van egy felső szintje. Ezt mondjuk *elit*-nek, habár azonnal hozzá kell tennünk, hogy ez nem mesterséges kiválasztás terméke, hanem természetes módon kerül felszínre.<sup>2</sup> Az ilyen, felszínre került elit az illető réteg *életformáját* a legmagasabb fokon tükrözteti ki s ezzel hatással van az alatta állókra. Így keletkezik egy *belső réteg-ideál*.

A tipikus életformát képviselő elitet pedig *tipikus elitnek* nevezzük. A nagyipari munkásságnak épúgy megvan a maga tipikus elitje, mint a gazdálkodó, földmíves elemnek; a kereskedőknek épúgy, mint a tudománnyal vagy művészettel foglalkozó, teremtő elméknek. A katonának épúgy, mint a papnak, avagy a diplomatának van valaminő példányképe. Mi ezen „példányképeknek” a társadalmi szerepe?

Ha a társadalomban szereplő tényleges eszményképeket, ideálokat nézzük, kétféle kategóriát találunk közöttük. Az egyiket *távoli* ideáloknak, a másikat *közeli* ideáloknak látjuk. A távoli ideálok a hősök, nagyemberek, akik hol időben, hol térben is elválasztódnak a tömegektől, kik azonban rájuk szegzik tekintetüket, ideáljaikká teszik őket, ámde azok nagysága nem fér hétköznapi keretek közé. Az átlagos ember tehát valamiben utánozza őket, de nem veszi át egész életstílusukat, mert hiszen ez átlagon felül áll. A távoli ideálok tehát csak részleges, bár intenzív ideálok.

Egészen mások a közeli, *extenzív ideálok*. Ezek életstílusa

<sup>1</sup> *Társadalmi fölemelkedés*. Bp. Szemle. 1933. (230. köt.) 54—89. lk.

<sup>2</sup> Ezeket, miután „arisztokráciáról” bajos beszélni bármely rétegen, a réteg *étoszá*nak kifejezőjéül tekintve azt, *ethokraciának* neveztük.



tipikus. A tipikus elit-ek életszintjükben nincsenek messze az illető rétegektől, tehát, ha utánozzák őket, egész életstílusuk utánzás tárgyává lehet. Ime, a tipikus elitnek extenzív hatása közelségéből s általában utánozhatóságából könnyen megfejt-hető.

Ami most már a „tipikus elit“ szerepét illeti a felemelkedés kérdésében, világosan áll előttünk, hogy először is tömegek, nemcsak egyes kiválasztottak mennek utána. A felemelkedő tömeg, magához bizonyos közelségben látván a maga példányképét, egész életstílusát hozzáemeli, hozzáfejleszt. E ponton kiderül az, hogy míg a szervezettség, mint láttuk, önmagában még nem változtat a szervezeti tag jellemvonásain, addig a tipikus elit ideáljához való felemelkedés „emeli“ az átlagos típust, az átlaggal szemben egyre magasabb típus keletkezik. Igaz, hogy a tipikus elit lehet rossz példánykép is, lehet káros életstílus meghonosítója; ez azonban kivételes. Az elit-hez való emelkedés átlagosan az egyes ember lelki arcvonásain emel, azt finomabbá teszi.

Abból indultunk ki, hogy a felemelkedés tulajdonkép *pozícióváltozás*. Most látjuk, hogy átlagosan több is, mint *pozícióváltozás*: nemesebbé válás. Ennek folytán a társadalom értéke is növekszik a felemelkedésben. Minden társadalomban, ahol a rétegek nyugodt emelkedésben vannak — és ez lesz a „normális“ emelkedés, — oly tipikus elitek találhatók, amelyeknek bizonyos *nyugodt életstílusa* szemmel látható. A társadalom nem túldinamizált, nem özönlik el rajta az *életstílus keresésének nyugtalansága*, minő labilitás ma az Egyesült Államok társadalmának egyik, legjellemzőbb vonása, hol a korlátlan és kaotikus törtetés a társadalmat zürzavarossá teszi, a maga egészében.<sup>1</sup>

A tipikus elit funkciója a társadalomban a *típusnak* 1. kikristályosítása, 2. a hozzá közel álló átlagnak nyugodt felemelése. A kapitalista társadalom pénzsomja alámosta a

<sup>1</sup> Ld. újabban: A. Siegfried, *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*. Németh ford. is. Zürich, 1928. Fr. Schönmann, *Die Vereinigten Staaten v. Amerika*. 2 köt. 1932. *Civilization in the United States*. An inquiry by thirty Americans. Ed. H. E. Stearns. 1922.

nyugodt társadalmi emelkedés számos főútvonalát. Az emelkedés ép a jelzett okok figyelmen kívül hagyása folytán nem mint általános társadalomszerkezeti érték tűnik fel napjainkban, hanem mint folytonos zavarok forrása. Ha azonban a kor sajtászerű bajaitól eltekintünk, nincs kétségünk az iránt, hogy a felemelkedés oly célpont a társadalmi szerkezetben, melyet csak a rövidlátás küszöbölhet ki az értékes mozzanatok sorából.

Mielőtt tovább mennénk a következő értékelvre, egy általános megjegyzést kell tennünk. Mindezek az elvek, melyeket eddig tárgyaltunk, *ideális* szerkezetre mutatnak, s valóban szerkezeti, egyetemes elvek minőségében mutatkoztak előttünk. Nem valaminő funkcióra, hanem valaminő berendezettség szükségére mutatnak rá általában.

A társadalom azonban *reális* létező is, s mint ilyen, térben és időben van. E ponton merül fel két principium, a *tér*-foglalás elve és az *idő*tartam egységének az elve. Midőn e két problémára áttérünk, tudatunkba kell idéznünk azt, hogy a társadalomfilozófia nem hipotetikus társadalmaknak, hanem reális szerkezeteknek értékével számol, más szóval nem *utópia* és *ukrónia* írása a cél. Reális létfeltételekről s ezek értékéről van szó, midőn felvetjük a *tér* és az *idő* problémáját. E két oldalon is sajátos értékesség tűnik ki: értékes a társadalom, *amely* egyáltalán térfoglaló és *amely* nem röpke, múló alakulat, hanem időtartamban *megfelelőkép* tartós.

E két kérdésre térünk át.

## 9. A térfoglalási elv.

A térfoglalás elve az első tekintetre úgy látszik, mintha nem foglalhatna helyet a társadalomszerkezeti elvek között, hiszen a társadalom szerkezete a *tagjai* közötti viszonyokból tevődik össze s itt nem a tagok viszonyáról van szó, mint pl. a szabadság elvénél, hanem a társadalom és egy rajta kívül álló létező: a földfelszíni *tér* közti viszonyról. Nem is szokás a földfelszíni, *konkrét* (tehát nem a geometriai) tér közti viszonyt különös figyelemre méltatni, mert ez valaminő nem-



társadalmi mozzanatnak látszik. Ha pedig a társadalmi problémákkal kapcsolatban megjelenik a tér is, úgy ezt pusztán faktumnak nézzük és hajlamot nem érzünk oly problémaföltevésre, mely szerint itt egyáltalán *érték is* kereshető. Mindez azonban egy elmúlt problémastádium. A kultúrföldrajz már nem pusztá természeti adottságnak nézi a földfelszíni teret, hanem emberi munka akkumulációját is észreveszi benne, egy földbe rögzített tőkét lát benne. Ha a közgazdaságtan a tőke fogalmát nem nélkülözheti, úgy általánosabban a társadalomfiozófia is számításba veszi. A különböző ellenvetések dacára fel kell vennünk a térfoglalás problémáját az érték irányában is. Azt kell mondanunk: a térfoglalási elv szintén helyet foglal a társadalomszerkezeti értékelvek sorában, mert először is a társadalomnak nem ugyan a tagjai vannak itt *egymással* viszonyban, mindamellett a társadalom tagjai *úgy* vannak egymással viszonyban, hogy egyben a térfoglalásra állandó tekintettel vannak, és kellenek tekintettel lenniök.

Másodszor a morfológiai szempont követeli: mérjük le az egyes szervezetek *értékét* a térfoglalás szerint is. A térfoglalás nem minden társadalmi szervezet egyenlően kiemelkedő problémája. Vannak tisztán szellemi életkapcsolatok (pl. egyházi szervezetek, szekták), melyek nem is gondolnak a lelkek megragadásán kívül egyébre, tehát nem néznek a tér foglalására. Ezt másodlagosan oldják meg, t. i. egy elsőleges térfoglaló szervezet mintegy közvetíti a teret számukra; ám mégis csak kell teret biztosítaniok, ez számukra is követelmény és értékké válik, ha beteljesült.

Nincs társadalmi egység, mely ne volna valahol, s ne tartana igényt a tér valamely pontjára. Még egy, természeténél fogva szétszórt alakulatnak is van legalább központja, ahol valóban otthon van, itt övé a tér, ő itt a szuverén. Ha minden alakulat alá is van vetve a térfoglalás elvének, mégis csak egy szervezet: az *állam* az, mely feltétlenül uralkodik a térfelszín egy bizonyos részén. Minden más társadalmi alakulat rászorul ez elsőlegesen térfoglaló szervezetre, az államra, tehát: *minden szervezet sorsa összefügg az államéval.*

Mint hegycsúcs emelkedik ki az állam a térfoglalás problémájában s nincs remény, hogy másnemű szervezetek valaha



is apolitizálódhassanak. Az a társadalom pedig, amely államközömbössé válik, egyik legfontosabb ponton: a térfoglalásban, vágja maga alatt a fát, mert tulajdonkép csak az állam az, amely térfoglaló szervezet. „Népesség“ és „terület“ egyaránt szerepel az államtanokban, mint az állam fogalmához tartozó mozzanat, sőt szerepel a „település“ is; holott nem a térfoglalás konkrét állandósága<sup>1</sup> („település“) a lényeges, hanem csak az, hogy valamikor, ha nyugtalan változtatásokkal, az állam „valahol“ teret foglalt. Az ideiglenes vagy átmeneti térfoglalás már térfoglalás. A nomád stádiumnál későbbi államok mind állandóan térfoglalóak, elsősorban azok: ezért első stádiuma az államcéloknak<sup>2</sup> a *külpolitikai államcélé*, mert területet kell *legelőbb* megvédelmezni tudnia minden államnak. A külpolitikai államcél primátusa elháríthatatlan, mert egy állam térigénye mindig egy másik állam térigényével áll szemben. Sem egyes ember, sem állam nem áll a Hobbes-féle *jus ad omnia* álláspontján, de ha uratlan tér van is, a térigény potenciálisan mindig megvan. Aktuálisan minden állam részére legérzékenyebb kérdés a határok kérdése. Itt kezdődik a *létveszély* problémája, mely sui generis politikai kérdés.<sup>3</sup>

Az állam térfoglalása az, mely e kérdést megoldja a többi társadalomszervezet számára is, pl. megoldja az egyházi, a gazdasági, művelődési szervezetek számára is, melyek térfoglalása tehát másodlagossá lesz. Lehet, hogy a térfoglalás problémája olykor lesíklík a köztudatból, ámde csak rövid időre; egy külpolitikai válság azonnal teljes súlyában mutatja be a térfoglalás értékét.

Az állami *hatalom nagysága* is nagymértékben függ a tér fölötti uralomtól. A társadalom mindennemű funkciója „érintkezést“ jelent, s ez az indulása helyén, hol a funkció megered, már gátolható. Ezért az egyes számára fontos a ki nem utasítás, mert ezzel adva van a *személylét helye*. Már ez is hatalmi

<sup>1</sup> Így egyes írók (Duguít is) a „nomád állam“ fogalmában ellentmondást látnak, holott nincs ellentmondás.

<sup>2</sup> V. ö. *Kultúrpolit. állameszme* stb. c. dolgozatot.

<sup>3</sup> V. ö. *Politikai lélektan*. 1932. eleje.



kérdés. Társadalmi funkcióknak „helyet adni“ nemcsak képes kifejezés, hiszen ez annyit jelent, hogy 1. a társadalom tagja személylét-helyet kap, 2. mással való érintkezési lehetőséget. Mindkét ponton döntő szerepe van az államnak. A személylét helyének megtagadása kiutasítás az állam területéről s már ez aláássa az érintkezés normális lehetőségeit. Röviden: minden társadalmi funkció és összeműködés első megoldási lehetősége a léthely megoldásától függ: ez helyezi előtérbe a térfoglalás különös értékét.

A térfoglalási principium is alá van vetve az igazságosság elvének. Ha ugyanis egy félig kultúrált, vagy kultúrálatlan állam minden benső hivatottság s uralmi készség nélkül valahol területet foglal, s ott nem tud rendet tartani, azt tartjuk, hogy neki állami színvonalához képest „kisebb“ terület járna. Ilyen volt a „beteg ember“, az a török állam, mely maga volt a megtestesült állami rendetlenség. Viszont egy szomszédos, feltörekvő állam a maga hivatásérzéséből kifolyólag tarthat „jogos igényt“ egy újabb területre. A térbelileg „túlságos nagy“ állam (N. Sándoré) szét szokott darabolódni, részei önállósulnak, ha látszólag el is ismerik a törzsállam főhatalmát. Itt a nagyságméret jogosságának érzése belülről merül ki. A térbeli nagyságméret tehát nem csupán a rivális kritikája, *az belső kritika gyanánt is* előttünk áll. Közigazgatási egységnél is megesik, hogy túlságos nagynak ítéljük a területét, a másikat kicsinek. A térfoglalás tehát bizonyos *jogérzettel* kapcsolatban jelenik meg. E probléma, látható, szorosan összefügg egy másik érték-problémával, a nagyságméret kérdésével, miről külön szólunk.

Miután a térfoglalás elve csak annyit jelent, *hogy* teret foglal-e egy társadalmi alakulat, és eszerint lesz többé vagy kevésbé értékes, vele egy másik kérdés is kapcsolatos: hogy a tér milyen nagy. Ez azonban a dolog természeténél fogva már túl is megy az előző kérdésen. A tér nem tetszés szerint nagy, hanem a társadalom taglétszámahoz képest kisebb vagy nagyobb. E kérdés különválik tehát, mint a „nagyságarány“ problémája.

### 10. A nagyságarány elve.

Minden társadalmi egység olyan nagyságméretre törekszik, amilyen specifikus funkcióinak megfelel. Minden ezen felüli nagyságméretet jogtalannak tartunk, tehát szemünk előtt lebeg bizonyos nagyságméret, amelyik helyes. A megfelelő nagyságméret is társadalmi érték s elbírálásnál támaszkodunk egy elvre, a *nagyságarány elvére*.

Nagy- és kisméretű egységek különböző társadalmi szervezetekben állanak előttünk és merőben megszokott az, hogy minden szervezet átlagosan a „maga“ méreteiben — amely „kijár“ neki — jelenik meg előttünk, tehát nem is gondolunk az ellenkezőre, nem pl. arra, hogy egy család akkora legyen, mint egy hadsereg, ez viszont oly kicsiny lehessen, mint egy család. De néha jelentkezik oly kérdés, ami speciálisan a nagyságméret problémáját idézi elénk. Ilyen pl. az az eset, amely egy társadalmi szervezet roppant megnövekedésekor áll elénk egy államban; a naggyá s ezzel hatalmassá is váló szervezet állam lesz az államban, s ezt az állam nem tűri meg, hanem a szervezetet feloszlatja, vagy kisebb méretre szorítja, azaz lecsökkenti a hatalmát.

Mit értünk nagyságméreten? Kis egységek először is *taglétszámukban* kicsinyek, másodsor csekély az *akciórádiuszuk*. A kettő összefüggésben van egymással. Egy kis létszámú egyesület, vagy hadsereg kis terjedelemben is képes hatást kifejteni. Ha számításba esik a tagok *minősége* is, végre is számos vonatkozásban döntő marad a tagok száma. Ugyanazon szervezETFaj, állam is lehet kicsiny és nagy s ime, meglátszik a mérkőzésben a nagyságméret hatása. Pl. Karthagonak Rómával való harcában, az előbbinek, feltehető, minőségbeli fölénye mellett tragikuma az volt, hogy állama kis taglétszáma mellett egy hosszú harc folyamán nem tudott találni megfelelő hadkiegészítési területet, azaz nem volt meg akciójának kellő népességi alapja. Egy bárminő magas kultúrájú állam akciója megtörik a csekély taglétszámon.

Merőben téves tehát a kvantitativ szempont mellőzése, oly feltételezés, mely szerint minden társas egység lehet korlátlanul kicsiny, avagy nagy is. Kicsiny szervezetek „nagyzási



hóbortja“ ép oly tragikomikus, mint ahogy tragikomikus lehet az is, ha nagy szervezetek oly finom munkát óhajtanak végezni, amely munka természetszerűleg kicsiny egységek kezébe való.

Hogy a nagyságméret kérdése minden világossága mellett is századokon át homályban marad, annak oka 1. az, hogy nehéz gyakran annak a megállapítása, vajjon mi az, ami egy szervezet lényegéhez tartozó *specifikus* funkció; 2. feltételezték, hogy a nagyméretű egység hatalma bármely téren *párhuzamosan növekszik* a nagyságmérettel; 3. felételezték, hogy a nagyságméret a társadalmi egységek lényegét nem érinti, s lehet tetszőleges irányban a funkciókat növelni vagy szűkíteni anélkül, hogy a szervezet (alakulat) *lényege megváltoznék*. Néhány gondolati kísérlet példákban lefolytatható.

A család kisközösség, az állam viszont nagyméretű egység. A család nem tarthat a maga természetes funkciókörében nagy védőőrséget, mert mérete kicsiny. A feudális időkben ezt mégis állandóan megkísérlik; a házi katonaság (milesek, szerviensek) tömege nem azért van, mert a sui generis család-funkciókat szolgálja, hanem azért, mert a család kényszerül arra, hogy zavaros időkben állami funkciókat is vállaljon magára: megalakul „a fegyveres házi közösség,“<sup>1</sup> a *familia armata*. De a család maga nyomozott a büntettes után, s ítélezhetett is felette stb. Mindez azért, mert az állam még nem állott helyzete magaslatán. A család ily alapon mintegy kényszerült arra, hogy egyre nagyobb birtokossá váljék, gyűjtötte a hatalmat; a birtokszerzés indítóoka nem is gazdasági, hanem politikai lesz. Egyes családok pártharcok idején (Hunyadi család) nagyban gyűjtik a birtokot, hogy megállhassák a helyüket egy jövődő harcban. Mindez azonban a „család“ lényegén túlmegy, a család egy kis állam lesz az államban, s esetleg meg is hódítja az állami hatalmat. A család „közösség“, tehát sokcélú; céljainak tetszőleges bővítése mégsem lehetséges, nagyságmérete folytán. A családnak lehet *sokféle* funkciója (pl. nyomozó szolgálatot tart fenn saját közbizton-

<sup>1</sup> Erre rámutattam A magy. történetírás új útjai (szerk. Hóman B.) c. koll. mű „társadalomtörténet“ c. fejezetében.

ságának szervéül),<sup>1</sup> de *minden* funkciót — lényege, s nagyság-mérete szerint — nem vállalhat.

Az állami nagyságméret esetében viszont az derül ki, hogy funkciója nem lehet *kevesebb*, mint ami specifikus természetete szerint lényegének megfelel; vállalnia kell a terület biztosítását és a közbiztonságot, ez a minimum. Lemondhat az állam — ha ma már nem is normálisan — mindennemű iskolatámogatásról, s ezt a szülőkre, vagy más szervezetekre bízhatja, a helyzet siralmas lesz, de az állam számára nem elviselhetetlen; viszont nem mondhat le az állam sem a kül-, sem a belpolitikai feladat minimumáról, nem tehát a fegyveres erőről. Ez is következménye a méretnagyságnak.

A kölcsönös *ismertséget* nem biztosítja a nagy, csak a kis méret.

a) A *normális család* nem lehet tetszőlegesen nagy, több száz tagból álló, épúgy mint az állam nem lehet tetszőlegesen kicsiny. Platon családmentességet követelt a felső vezetőktől, mert azoknak kizárólagos gondja az egész állam vezetése. A fajfenntartás Platon szerint nem szűnik meg így sem,<sup>2</sup> ha t. i. kiválasztott férfiak és nők jutnak egybe, akiknek azonban le kell mondaniuk arról, hogy saját gyermekeiket nevelhessék — ez állami ügygé válik, — sőt arról is, hogy ismerhessék!

Ezzel a gondolati kalanddal szemben meg kell állapítanunk, hogy a családi élet funkcionális lényegéhez tartozik nemcsak a faj fenntartása, hanem a szülő—gyermek viszony fenntartása, s ezzel kapcsolatban a gyermekek felnevelése. Ez a szülők legtermészetesebb joga és kötelessége. Ez a specifikus funkció feltételezi azt, hogy a szülők *ismerjék* a gyermekeiket; a család nem ismeretlenekből álló, *anonim*, hanem *eponim* alakulat.

A gyermekeknek a szülőktől való természetes függősége is megköveteli, hogy a gyermekek viszont ismerjék a szülei-

<sup>1</sup> A háború utáni Egyesült Államok dúsgazdag családjainak története szinte középkori állapotokra mutat, visszaesés a familia armata-ba.

<sup>2</sup> A Politeia V. könyve egyébként valóban utópikus, részletekkel és nem elvekkel teli.



ket. A viszony itt is az ismertség (eponimitás) viszonya.<sup>1</sup> A szülők nemcsak nevelik, de el is tartják, felnevelik a gyermekeket. A család tehát nemcsak nevelési és élményközösség, hanem gazdasági is. Ez is sajátos családi funkció. Nem képzelhető el oly társadalom, amelyben a család állami internátusokban helyezné el gyermekeit következetesen és elvileg. Ez rövidesen a család szétbomlására vezetne.

A család végül a legszorosabb, azaz *intim jellegű* életközösség is. Ha sok száz tagból állana, közigazgatási és bírói apparátust kellene önmaga keretében létesíteni, s ez már imperszonális, „jogi” érintkezést tételezne fel. A család lényegéhez tartozik a személyes közelség, a perszonális jellegű érintkezés. Ezt jelenti az intimitás.

A családban találjuk meg az ismertségi viszonyoknak, az *eponimitásnak maximumát*. Ezzel ellentétes az oly Leviathanváros, minő New York ú. n. demokráciája. A választások alkalmával oly listát szoktak (30—40, sőt több taggal) a választók elé terjeszteni leszavazás előtt, akiből a választók tömege nem ismer egy tagot sem. Tehát nem személyekre szavaznak, hanem — anonim módon — egy-egy pártra, mely a listát előterjeszti. Itt viszont az *anonimitás maximumát* találjuk meg. Az egyes eltűnik a tömegben és névtelen marad, névtelenül („titkosan”) szavaz, s névtelenül cselekszik élete túlnyomó részében más alkalmakkor is. E kétféle — eponim és anonim — viszony, mely rendkívül jelentős a viszonytan (Beziehungslehre) szempontjából, szoros összefüggésben van a nagyságméret kérdésével, s mutatja ennek alapvető fontosságát.

b) Ugyanily *személyes közelségű* egység egy iskolai „osztály”, amely normálisan 30—40 tagból állhat. Több száz osztálytag esetén szükségképp megszűnnék mester és tanítvány közt a személyes közelség. Az osztály szintén eponim, azaz szükséges, hogy mester—tanítvány jól ismerjék egymást. El-

<sup>1</sup> A görögök azt az archont, államférfit nevezték *eponimnek*, akitől az évet nevezték. Ez a legismertebb ember. A mai szociológiában Müller-Freienfelsnél szerepel a szó. Mi itt tőle függetlenül, a *nagyon ismert* viszonyt nevezzük el *eponimnek*, ami ép ellentéte az *anonim* viszonyoknak.

lenkező esetben az osztály „tömeggé” esik szét, s voltaképp megszűnik.

A mai nevelést veszélyezteti itt is az a felfogás, hogy a nevelés a gondolatterjesztésnek pusztán technikai üze, azaz 100—150-en is lehetnek egy, (vannak is egy elemi) osztályban. Ez a nevelés teljes csődjét jelentené, s mivel erre a mai eltechnifikálódó kultúrpolitika ügyet sem vet, be is következett az, hogy egyes osztályok nem mások, mint tömegek. Az iskola specifikus funkciója — a nevelés — megkívánja a kis-méretű osztály-egységet. Viszont egy „osztály” nem állhat 2—3 tagból sem. Ez már „túlkicsi”; nincs benne versenyzés, stb.

c) Nem lehet bárminő kicsiny, vagy nagy egy *állam* sem. Az állam hatalmi erőkoncentráció létért való harcban más államokkal. Az államnak specifikus funkciói mindenekelőtt a belső és külső béke fenntartása. Ha az állam „túlkicsi”, akkor a belső béke fenntartása még megy, annál lehetetlenebb lesz megfelelő diplomácia és hadsereg fenntartása, s ennek hiánya a külső béke megőrzését veszélyezteti.

Államok nagysága tehát nem tetszőleges. Ha az állam túlkicsi (Kleinstaaterei), csábítja a szomszédokat a bekebelezésre. Ha „túlnagy”, akkor belső rendetlenség, törvényhozási zűrzavar, korrupció jellemzi (cári Oroszország, Amerikai Egyesült Államok), s nagysága folytán ingert érez a hódításokra. Itt mutatkozik meg törekénysége (orosz-japán háború).

Az állam ugyanis a *társas önellenőrzés* hivatalos szerve. Az állam e téren gyöngye lesz, mihelyt „túlnagy” lesz a mérete: nem lehetséges kellő áttekintés a vezetők részéről. A központ és a végrehajtó szervek „távol” esnek egymástól (Oroszország), a központi szervek ellenőrzése nem hathatós, de irányító szerepe sem lehet kifejezett. Bekövetkezik az „adminisztratív tragikum”, állam és a közönség élete szétesnek, egyik nem látja a másik problémáit.

d) Nem lehet tetszés szerint nagy egy *vezetőréteg*. A felső arisztokraciák általában szűk körűek; bizonyos elzárkózásuk szüksége fennforog. Ugyanis kiválókép meg kell lenni egy arisztokrácia keretében az önellenőrző erőnek, nem holmi botránymentesség kedvéért, hanem azért, hogy egységesen lép-



hessen fel, meg legyen belső divergenciáktól mentes tömör egysége. Ez tekintélyének alapja. Egy felső arisztokráciának tömörsége érdekében mélyen ismernie kell a maga tagjait, tehát csak eponim alakulat lehet. Ismernie kell a cselekvés lehető forrásait, tagjai „érületét“ is. A modern demokrácia nem vezet ily intenzív egységre, sőt nagyon is extenzív életkapcsolatot jelent. Így demokratikus alakulás csak anonim arisztokráciára vezethet, mely önellenőrzés szempontjából laza.

Minden arisztokrácia személyes tulajdonságok, erkölcsi kiválóság alapján lehet tartóssá. Mihelyt kiesik annak lehetősége, hogy személyiségek kiváljanak, arisztokráciák elszíntelenednek. Az elszemélytelenedés folytán a tekintély és presztizs számos hatása esik ki.

e) Nem lehet tetszés szerint kicsiny vagy nagy egy gazdasági üzem sem. A nagyüzem közismerten nehezen adminisztrálható, nehézkes. A nagyüzemet találékony elmék nehezen tudják egészséges ideáik szerint mozgásba hozni, a termőképes gondolat elvész. A nagyüzem tehát nem eléggé gyümölcsozteti az egyéni iniciatívát, óriási üzemméret mellett az aktív személyiség valósággal eltűnik. Az üzemi részek sem jól működnek össze, az üzemi ellenőrzés sokba kerül, sok a rezsi. Viszont a nagyüzem versenyképes már nagyságából folyó ereje folytán. — Egy üzem bárminő kicsiny sem lehet, bár ú. n. javítási üzemek természetüknél fogva — mert tüzetes ellenőrzést követel munkájuk — kicsinyek. Termelő kisüzemek versenyképesség terén gyengék, ha nem minőségi munka az alapjuk.

Az óriássá vált üzemek, a mai kapitalizmusban látható, egyoldalúan oldják meg feladatukat; a profithajszolás biztosítása mellett anonimitásuknál fogva aszociálissá lesznek; már maga a túlméretezés vezet célok egyoldalú koncentrálódására; a munkáskérdés háttérbe szorul.

Az üzemi demokrácia<sup>1</sup> egyre inkább tehetetlennek mutatkozik az ellenőrzés, az organikus rugékonyság kérdésében. Hatalmas „apparátusok“ teremnek országszerte, melyek

<sup>1</sup> V. ö. Mihelics Vid: *A szociális állam*. Szt. István könyvek.



mint társas gépek dolgoznak. Ezzel szemben áll a kapitalisztikus vállalat, melynek nagy ereje az, hogy ma is igen sok szervezet tudja gyümölcsöztetni a *személyes* faktort. Egyoldalú nyereségvágy terén ismét ellenőrzésre szorulnak.

f) Nem lehet bárminő kicsiny vagy nagy a *szellem-kulturális termelés* terén fellépő szervezet sem. Egy kis ország kiadóhivatalai, tudományos társaságai, közművelődési intézményei vérszegények, a „kicsinység tragikumát“ mutatják. Ott, ahol kicsiny az olvasóközönség, a könyv, a folyóirat megdrágul és végre nem is jelenhet meg. Az írók nem dolgozhatnak rendszeresen, a közzététel rendszertelenné válik. A tudományos evidenciában-tartás munkáját senki sem fizeti meg. A publikációk összezsugorítottak, s ez a közzététel vágyát aláássa. Expedíciókra, gyűjtésekre nem áldozhatnak (ethnográfiai felvételek). Tudományos társaságok egyre inkább szubvenciókból élnek, s az elszegényedő tagok érdeklődése eléggé nem támogatja őket. Ez is nagyságméret tragikuma, s nem „egyéni közönyök“ halmaza.

A szellemkulturális szervezeteknek árt a nagyság is: kénytelenek tömegekkel számolni s ehhez képest *publikációikban leszállítani a színvonalat*. A nagy, tömeges főiskolák kénytelenek „közóhajnak“ megfelelően berendezni tanszékeket (pl. amerikai egyetemek), ami eltéríti specifikus feladatuktól.

g) Nem lehetnek tetszés szerint kicsinyek az *egyházak*. Nem hihető, hogy bárki oly egyházakat tartson normálisaknak, amelyek 20—30 tagból állanak. Ezek „szekták“ lesznek bizonyos egyházi — normális — nagyságméretben belül.

A történelem azt mutatja, hogy az egyházak egy-egy nemzeten is túlterjednek, tehát *normálisan nemzetfölöttiek*. A történeti sors, amely egy nemzetet érint, rendszerint *gyorsabb ritmusú*, mint aminőre a vallásos lélek reagálhat. A vallásos lélek a *korfölötti* problémák hangulata felé nyílik meg, míg a nemzet jobban bele van ágyazva a kor problémáiba, a hatalmi viszonyokba, s jobban érdeklik a temporális erkölcs kérdései.

A kis szekták vagy beleágyazódnak az aktualitásokba, vagy túlságosan lenyűgözik a tagjaikat, vallásos élettel telítvén őket, gyakorlatilag elvonják az élet más, szükséges fel-



adataitól. Szociológiai szempontból is messzemenően tanulságos a katolikus egyház fejlődése. Egy *nagy*, egyetemes szervezet áll előttünk, amely olykor mozgékonyságát elveszíteni látszik, ámde *kis* szervezetek, a szerzetes rendek által folyton megújul. Csodálatos az, hogy megmarad az egyház egysége, lehetetlenek a szekták, és mégis lehetővé teszi az elismert szerzetesrendek üde alkotó erejének érvényesülését, s ami egyetlen a világtörténetben, bár nemzeteken túli, hatalmas egység, kongruens az egyes személyiség legmélyebb életével, amennyiben legfinomabb lélekproblémákat az egyes személyiséghez lehajolva is meg tudja oldani, egyéniségek legbensőbb kérdéseit fel tudja karolni.

h) A nagyságméret problémája a mai évtizedekben a *kisebbségi kérdés* kapcsán is felszínen van. A nemzetiségi kisebbségek kényes s megoldhatatlan kérdéseknek látszanak. Egyidejűleg a *kisnemzetek* kérdése, sőt létjoga is problémává vált.<sup>1</sup>

Ma, a modern *méret-növelő tendencia* sajátos, tragikus pontokhoz érkezik. Mivel a modern társadalom a hatalmat imádja, s a szabad versenyben rászorul a nagy tömegelőre, kénytelen arra az álláspontra helyezkedni, hogy minden szervezet legyen „minél nagyobb“. Ennek azonban — egy növekedési ponton — jelentkeznek a hátrányai. Felmerül a decentralizáció szüksége, főképp az okból, hogy a szervezet működését ellenőrizni tudják.

Platon nagyon futólagosan vizsgálja a nagyság-méret problémáját, de határozottan rácszmél egy elvre: legyen (mai szóval) egy társas egység oly nagy, aminő méret mellett „még egységben akar maradni“. Mihelyt ugyanis túlméreteződik egy társas egység, külszínre az egység megvan ugyan, de belül már oly divergencia üt tanyát, amely bomlásra vezet.

---

<sup>1</sup> Egy francia nyelvtudós pl. olyasféle értelemben nyilatkozott, hogy oly „kis“ nyelv, minő a magyar, nem számíthat létjogának elismerésére. Erre válasz lehet az, hogy ha 40 millió franciával szemben 10 millió magyar sorsa nem lehet probléma, úgy ugyanez algebrai kiindulásban 160 millió oroszsal szemben 40 millió francia sem lehetne más, mint elhanyagolható mennyiség. *Csak* a méret alapján ítélni nem lehet. Ha csak 5 millió francia léteznék, ezt is európai szükségességnek kellene tekintenünk.



## 11. A tartamegység elve.

Mi lehet egy emberi csoportban tartamos? Bárminő csoportot veszünk szemügyre, államot, községet, gazdasági üzemet, egyesületet stb., azt találjuk, hogy a személyállomány szempontjából szünet nélkül változik, vagyis időnként megújul. Magával hozza ezt már az emberi élet természetes vége, a halál. Kikapcsolódnak a szervezetből halottak, s közben élők is; parlamentet újból választanak, gazdasági üzem elbocsát munkásokat stb. Változik a szervezet működési színtere is. Szinte feltűnő, hogy ma mily rövid időre berendezett szervezetek terjedtek el. Ezért ma már le is szoktunk a tartamosság szempontjából vizsgálni a szervezeti kérdéseket, holt ez állandó probléma. Egy társadalmi alakulat életösszefüggése sem a tagállományra, sem a színtérre, sem az eszközre nem elsősorban vonatkozik, hanem a *célösszefüggésre*.

A szervetlen alakulatok — tömegek és közönségek — közül legalacsonyabb fok tartamosság szempontjából nézve a tömeg, mely kialakulatlan, csíra, melynek nincs célja (atelikus), nincs tehát tartamossága sem. Pusztá halmaz, mely rögtön elmúlik. Vannak *atelikus telephelyek*, minők külvárosi telephelyek, hiányosak vonatkozásokban, szegényes tanyák ideiglenes jelleggel; ez abnormális jelenség.<sup>1</sup> A telepnek nincs lelke, közszelleme, rendalkotó ereje, csak egy normális célú munkatelepnek elferdült tartozéka, mely kivételesen kedvezőtlen körülmények közt nem tud teleppé alakulni. Tömegek és atelikus telephelyeknek csak személyállományuk van meg, tehát csak lehet belőlük valaminő társas egység, csak potenciális szervezet-csírák. Nem csoportok, csak „csoportosulások“, tehát múló, lazák, hiszen nincs meg az egységes célviláguk.

Az aktuális társas csoportok mind tartamosak, mert célviláguk, bár fluktuál is, többé-kevésbé állandó. Tartamosság szempontjából három síkja van a morfológiai alakulatoknak, melyekről, láttuk, annyit sem mondunk, hogy mind csoportoknak tekinthetők:

<sup>1</sup> Ld. P. Lhande kitűnő leírásait: *Krisztus Páris vadonában*. Ism. Társadalomtudomány. 1932.



1. a *szervetlen alakulatok*; nem tartamos a tömeg, már tartamos, de sokszor gyorsan mulók a közönségek;

2. az *organizációk* egycélú szerveztek, melyek többé-kevésbbé mulékonyak;

3. a *közösségek* (quasi-organizmusok) sokcélúak, s a leg-tartamosabbak épúgy, mint a közösségkiegészítő alakulatok közül az állam is.

Ma elszoktunk a tartamosságnak érték gyanánt való tartásától; években gondolkozunk, jó esetekben évtizedekben. Viszont a régi kultúra életritmus szempontjából kényelmesebb volt, ránevelte az embereket, hogy századokban gondolkodjanak s eszerint is mérleljék intézményeik értékét. A társadalmi egység *tartamában* valóban érték rejlik. Ami „igazi” *társas egység, az tartamegység is*. A tartamegység kérdése magával hoz egy metafizikai kérdést is, mely vázlatosan következőkép körvonalozható. Minden tartamegységet kétféle felfogásban vehetünk fel: 1. a tartamegység magában foglalja az illető egység multját *plus* jelenét; ezt vesszük „létezőnek”; 2. a társas tartamegység magában foglalja az egész eddigi tartamot *plus* „a jövőjét”. Arra a nyelvi tényállásra figyelhetünk fel, hogy nem „a jövőt” vettük fel gondolatban, hanem ama társas egységnek a *jövőjét*. Ezzel az illető tartamot a társas egységhez *hozzátartozónak* gondoljuk! Nem azt mondjuk ezzel, hogy az illető jövő-tartam valamikép „most fog” kezdődni, tehát nem csak a jelen *után* következik be, hanem mást, többet mondunk. Általában ama jövő nem additive következik a jelenig vett tartamegységhez, hanem a társas egységhez szervesen és bensőleg tapad, belőle folyik, mintegy a mult- és jelenből, mint „ideiglenes” tartamegységből ki- vagy tovább-sarjad magának a tartamegységnek *természetes kiegészítő részeként*. A tartamegység tehát — ily felfogásban — *nem zárulhat* le a jelennél, a jelen csak egy tartamegységen belül felvett *mesterséges cezura*: nem egyéb, mint az az éppen előforduló időpont, amely időpont az eszmélésnek, a szemügyrevételnek, a retrospekciónak időpontja.

E megvilágítás teljes tisztázására vegyünk egy geometriai példát. Ha egy hosszú vonalat mint egységet veszek fel magam előtt a térben, akkor az elvileg előttem, mint kutató



előtt bármely pontjában közönyös lehet. Azonban ez a vonal nem közönyös, mint „előttem“ lévő térbeli vonal, ha arra eszmélek, hogy én is vagyok a térben, s „magam előtt“ látván azt a vonalat, valamely pontja ép én hozzám van közel. Ez a pont az illető vonal anthropológiailag érdekes pontja, amennyiben közel áll hozzám, s így anthropomorfisztikusan gondolatban *két részre* osztódik a vonal, tőlem jobbra és balra „távolodó“ részre — bár a vonal egy egység.

Ugyanígy áll egy társas egység tartamegységénél. Az időpontok sora kettéoszlik: egy pont közel áll hozzám, ez az anthropomorfisztikus közelség: a jelen, amelyben eszmélek, vizsgálódok. Az időpontok sora is kétirányú lesz most már, „távolodik“ a mult felé, és „távolodik“ a jövő felé, — ám bár a tartamegység a mult, illetve a jövő felé egy egység. Az egység megbontója tehát nem több, nem más, mint egy elvileg közömbös, valósággal pedig „reám“ nézve jelentős pont, mely a cezurát alkotja, az önkényesen, tőlem függően előálló „jelen“.

Ez valósággal nincs meg a tárgyban magában, abban, ami valóságosan „tartamegység“. A jelen egy anthropológiailag, saját emberi létem szempontjából kiinduló *hozzátétel*, avagy pusztá felvétel. „Felveszem“ azt, hogy én *most* tekintvén a tartamegységre, *úgy* számíthatom a *reális* tartamegységet, *mint* amely a jelenig tart.

Ha szokatlan is ez a formulázás, azt kellene mondanom: a társas egység, mely időben tartamos, *van*, létezik multjában és jövőjében. A „jelen“ időpont nem ama társas egységhez, illetve tartamegységhez tartozik, hanem *hozzám*, aki szemlél, vizsgál. *Nincs tehát jogom a reális tartamegységet megszakítani a jelennél*, a társadalmi egység esetén a tartamegységben egyszerre jó tekintetbe a mult és a jelen. Ezért van az, hogy én egy társadalmi egységnél annak jövőjét úgy tekintem, mint valami *fennálló* birtokot. Tehát nem úgy, mintha egy társas egység csak a jövőben szerezne birtokot, hanem mintha az a birtok *már* megvolna.

Ez a tényállás csak *telikus* létezőnél képzelhető el, ahol a cél-folytonosság megvan. A társas egységekben is van telikus folytonosság. Nem tökéletes a folytonosság, de megvan több-



kevesebb részben. Az egyéni életben is ezt érezzük: én vagyok, énem tart, és én leszek a jövőben is. Itt is egy egységes, reális tartamegység van előtttem, amelyet nem szakítok meg a jelen ad hoc eszmélesi pontjával.

Egy nemzet pl. oly egység, mely „nemzedékekből“ áll; nemcsak a jelen élőket foglalja magában, hanem a múlt, sőt a jövő nemzedékeket is. Egy igen mulékony egység, csoport vagy közönség is *tart* bizonyos ideig s közben *fluktuál*, anélkül, hogy megszűnnék konkrét jellemű csoport vagy közönség lenni. Szervezetek pedig már a tartósságra is berendezkednek. Ezért van alapszabályzatuk, mely mintegy az élő szervezet tartós csontváza. Az állam alkotmányjogi szabályai kiválókép a tartósságra vannak berendezve.

Itt vagyunk ismét a tartamegység s a norma viszonyának problémájánál. A norma önmagának ritkán szab meg érvényességi időhatárt, többnyire határozatlanul a jövőnek szól, azaz érvényes lesz egy új normáig, mely az előbbi automatikusan törli.

Sajátságos tényállás, hogy „szervezeteknek“ és „közösségeknek“ vannak normáik, szervezetsíráknak (tömegnek vagy közönségnek) nincsenek. Viszont a közösségnek norma-gazdagsága egyenesen feltűnő, hiszen a közösség sokoldalú életkapcsolat, politikus egység, tehát minden irányú normára rászorul.

A normaalkotó tehát két feladat előtt áll: az élet feladatköreiből *tartalmilag* kell tekintettel lennie, s a jövőre *időileg*. Ez a kettősség nem mindig jelent könnyű megoldást, sőt ép a jövő-problémák előreláthatatlansága folytán a norma csak látszólag norma, voltaképp csak „normakísérlet“. Innen van empirikus hajlamú népeknek, minő az angol, ösztönös ellen-szenve a túlprecíz szabályozás („ésszerű alkotmányok“) iránt. Másrésztől sajátos tényállás fakad a tartamegységből normaalkotásnál.

Egy nemzet pl. széles tartamegység, évszázadok állnak mögötte, de előtte is. A törvényhozó ezen *tartamegységnek a képviselője*, tehát nem a jelenélőknek, kik őt a törvényhozó testületbe küldik, hanem az elmúltaknak és az eljövendőknak. Határozataiban köti őt a múlt, a „hagyomány“, de köti a —

jövő is. Midőn szavaz, szavaz a hagyományok nevében, de a jövő nemzedékek nevében is. Minden választói jog messze-menően plurális: egy ad hoc pillanatban, *most* szavazván, mintegy velem szavaz a múlt s a jövő is, emberek, nemzettagok végtelen sora. Ha a felszínes individualizmust elhagyjuk, s tudjuk a „mi”-érzés jelentését, erre a következményre kell jutnunk: midőn *én* szavazok, mindig *mi* szavazunk, múlt és jövő velem együtt.

A tartamegység — említettük, ma erősen szokatlan — problémája új aspektust eredményez: a jelen pillanatba sürítve bemutat „két” végtelent, a multat és a jövőt. Emlékezhetünk a „jelen pillanat társadalmának” lehetetlenségénél Schillerre:<sup>1</sup>

„Nicht Stimmenmehrheit ist des Rechtes Probe,  
England ist nicht die Welt, dein Parlament  
Nicht der Verein der menschlichen Geschlechter,  
*Das heut'ge England ist das künft'ge nicht,*  
Wie's das vergang'ne nicht mehr ist — wie sich  
Die Neigung anders wendet, also steigt  
Und fällt des Urteils wandelbare Wege...”

A tartamegység nézőpontjából — mint más szempontból is láttuk már — nagy jelentőséget kapnak a nagyméretű „közösségek”, és „közösségkiegészítők”: nemzet, illetve állam. A cél tartamosságát jelzi, hogy mindkettőben kifejlődik bizonyos, sajátzerű jellegű *történeti misszió tudata*.<sup>2</sup> Ez független századok változásaival szemben is. Legtartamosabb a katolikus egyház, melynek közel kétévezredében az eszmék csodálatos szilárdságukban szemlélhetők. Missziótudata a végtelenséggel ölelkezik térben és időben.

Viszont azt sem követelhetjük, hogy mindennemű társadalmi szervezet *legyen* tartamos, pl. egy hevenyében összerótt, hibás államalakulat. Van bizonyos mérték a tartamosságra nézve is, s ha túlhalad egy szervezet a maga tartamán, „igazságtalannak” érezzük.

<sup>1</sup> Maria Stuart, 2. felv. 3. jel.

<sup>2</sup> Ld. Eckhardt Sándor dolgozatát a francia nemzet misszió-érzéséről.



A tartamegység mint irányeszme azt követeli, hogy minden szervezet *csak arra az időtartamra rendezkedhessék be, amely megfelel a közérdeknek*. Láttuk, a háború után még jó ideig fennállottak oly szervezetek, melyek létjogukat csak a rendkívüli idők szükségéből merítették. Vannak ily módon esetek, amidőn „ideiglenes“, vagy „átmeneti jellegű szervezetek“ állandósulni akarnak. Ezt „jogtalannak“ mondjuk.

Már igen nehéz a tartós közösségeknek tartamegységéről általában véleményt mondani. Létük több nemzedéken át tart, századokon és esetleg ezredeken át. Mégis van valaminő mérték, mely „betelik“, ha létüket tovább folytatják. Beszélünk egy alakulat hanyatlási korszakáról, amidőn oly vélemény keletkezik, hogy az illető szervezet, vagy közösség „megérett“ a feloszlásra, vagy legalább a gyökeres átalakulásra. Mutatja ez a felfogás azt, hogy nem mindennemű társadalmi szervezetet tekinthetünk örökkévalóságra berendezhetőnek. Midőn üt az óra, át kell engedniök helyüket friss energiájú, mozgékony társas egységeknek.

Bizonyos *biológiai párhuzamot* is szokás emlegetni, mely szívesen hivatkozik arra, hogy a társas szervezetek hasonlóak az élő lényekhez s amint ezek bizonyos tartamban befejezik pályafutásukat, pl. az ember 60—80 év alatt, akként a szervezeteknek is megvan a „normális korhatára“. Ezt a párhuzamot nem szükséges túlhajtani s bizonyos *naturalisztikus* elfogultsággal következtetni arra, hogy el kell (muszáj) érkeznie az elmúlásnak, a szervezeti halálnak. E téren Spengler naturalizmusa egyes „kultúrkörök“ (nyolc „kultúra“) *szükségszerű* hanyatlását jósolja meg, ami túlzás. A társas egység pl. állam új életre lendülhet, látszólagos hanyatlása nem mindig „öregség“, hanem energiáknak átmeneti lecsendesedése és nem kimerülése.

Spengler nem jósol ugyan időpontokat; ezek szerinte még a „távol jövőben“ vannak, azonban nincs kétsége, hogy a kultúrák is „élő lények“, tehát kultúrkörök életenergiáinak is ki *kell* merülniök. Ez a halál — szükségszerűsége. A kényszer a letűnésre, felbomlásra egyszer csak elérkezik. Nem megokolt az egész problémafeltevés ezen az alapon. A történet azt mutatja, hogy ha vannak is bizonyos hasonlóságok

kultúrkörök és biológiai lények között, a történeti fejlődés és a biológiai fejlődés közt mégis radikális a különbség.

A biológiai lény szabályszerűen esik át az életkorok egymásutánján, a történeti egységek, kultúrkörök terén oly jelenség: megifjodás, renaissance áll be, sőt „örök renaissance“ van meg,<sup>1</sup> mely a biológiai lénynél egyáltalán nem áll fenn. Ezért elsietett minden biológiai analogizálás, ha nem vesszük tekintetbe azt, hogy a történeti alanyok, nemzetek, kultúrkörök egymást — kölcsönhatás által — megtermékenyíthetik, s új erőre kaphatnak. Ez ép az, amelyet Spengler tagadni kénytelen. Szerinte amint a biológiai lény, úgy egy „kultúra“ is zárt egység, egy kerek lény, melynek a többiek felé nincsen ablaka. Spengler legindokolatlanabb feltevése itt éppen az, hogy két kultúra között lehetetlen a „megértés“, tehát az *igazi* kölcsönhatás is lehetetlen. A történelem ennek éppen az ellenkezőjét mutatja: a kultúrkörök megtermékenyítik egymást. Példa erre, mely ép elég világosan beszél, az európai kultúra fölvétele a japánok által, avagy az antik kultúra átszármazása a keresztény kultúrába. Ezek *kultúrszintézisek*, amelyeket vakmerőség kereken tagadni. Éppen ezek a kultúrszintézisek azok, melyek meghosszabbítják nagyobb történeti és társas egységek élettartamát. A tartamegység elve tehát nem párhuzamos egy szimplifikáló biológizmussal. —

A tér és idő szempontján túl társadalmi értékeléseink során még két elvet találunk kiemelkedni. Mind a kettő az „egész“ fogalmához fűződik. Egyik a *kiteljesedés* elvéhez vezet, ami magának az egésznek fogalmát tükrözteti, a másik azt, hogy az egész, *mint* egész, minő: sajátos-e, vagy nem. Célszerű lesz ez utóbbit előrebocsátanunk. A karakter, a társadalom *egész* jelleme különösen s állandóan foglalkoztatja a köztudatot, míg az egésznek a kiteljesedése — az imperializmus kapcsán — aránylag ritkán. Így a karakter kérdésének köztudati szerepe kiemelkedőbb. Előbb erre térünk rá.

---

<sup>1</sup> V. ö. *Történelmi értékelés és átértékelés*. Századok. 1933.



## 12 A karakterológiai elv.

I. Karakteren értjük itt az individuális jelleget, vagyis azt, ami már nem csupán tipikus. Lehet-e ezt értéknek tekintenünk, avagy csupán a megszokás és közhangulat tulajdonít neki értéket? Mindenekelőtt a karakterológiai elv *köztudati* formája érdekel bennünket. Lélektani tény az, hogy ami nem sablon, többnek tartjuk annál, mint ami sablon; egyéni műalkotás többet ér, mint bárminő hű reprodukció, mely „csak” másolat. A közgazdaságtanban is felmerült a ritkasági érték, s a *pretium affectionis* fogalma: mégha valamiből több példány volt, s csupán egy maradt fenn, különös értéket nyer. Hajlandók vagyunk ezt a lelki beállítottságot pusztán kedvtelésnek, sőt szélsőnek venni, ámbar az emberi nemből kiirthatatlannak mutatkozik. Nemcsak az iránt vonzódunk, amiben nagyságot ismerünk fel, hanem az iránt is, ami egyetlen, szingularitásában pótolhatatlan; megvan a varázsa sajátoskép a nagyvonalú bűnnek is, ami arra utal, hogy a szingularitás tulajdonkép értékközömbös fogalom. Kinyomozható a tragikumban is egy kiemelkedő „egyetlen”-nek mozzanata, sőt értéknek tartása, de nem minden, ami egyetlen, tűnik fel értéknek, kiemelkedőnek.

Általában véve egy nép a maga sajátosságaihoz mint értékhez ragaszkodik és sokszor büszke bármely népi sajátosságra. Kimeríthetetlen forrása ez különbségekbe fulladó önhittségnek és veszélyes, mert oly attitűdöt termel, mely bántó azokra, akik nem vesznek részt ép abban az életkörben, amiben ama sajátosságokat ápolják. A „sajátos jelleg” úgy látszik, társadalombontó, s nincsen keresnivalója a társadalom *egységét*, összefüggését célzó szerkezeti elvek sorában. Azonban sajátos az, hogy idegen nép idegen népnek sajátosságait, *mint* sajátosságokat becsben tarthatja, s ezt egy axiografiai tárgyalás nem hagyhatja figyelmen kívül. Ott vannak az ethnografiai tények. Ezek nemcsak annak a népnek jelentenek értéket, amely azokat kifejlesztette, az ethikai sajátosság nem látszik pusztán szubjektív jellegűnek. A karakterológiai vagy sajátosság-elv egyetemesnek mutatkozik. Csoportok, szervezetek ön-

értékérzelmét táplálja az elv, és lehatol az egyesekig, emberek „sajátos” jelleme is bizonyos objektív érdeklődés tárgya.

Mindenkép különös tényekkel állunk itt szemben: nem kell sem egyén, sem nép, amely tisztára uniformizált. Úgy látszik, nem láthatunk ebben racionális értéket, nem az ész fóruma dönt. Axiografiai elfogulatlanság alapjára helyezkedve szállunk le minden, valóban élő értékeszméhez s talán azt mondhatjuk: ha az eddigi elvek ésszerűek, eljutunk egyszer a karakterológiai elvben oly életrétegig, amely már nem racionális, hanem misztérium, avagy egy szuperracionális réteg. S talán elismerjük, hogy az ember nem csupán racionális lény, hanem több ennél s így nem is minden tartozik egy pusztán racionálisan konstruáló elme fóruma elé. Az értékmegélés formája itt nem az ésszerűségé, hanem a misztériumé.

Egy századdal ezelőtt a romantikusok domborították ki az egyéni jelleg érték-voltát. A minden országra szóló észalkotmány mögött, mely az „általános emberi természet” tekintetbevételeivel készült s így a Minden Ember életviszonyait szabályozta, a külön népi sajátságokra illő alkotmány értékét ismerték fel, tehát a sematizált létező helyett az individuális jellegű lét értékét.

De egy másik, általánosabb szempont is felmerülhet. Kérdezzük, vajjon bizonyítva van-e, hogy a világfejlődés a sablon kialakulása, avagy a nagy Egyetlen felé halad? Történet-metafizikai beállítottságunktól függ az, hogy mely irányban reméljük az értéket. E remélésben és keresésben egy misztérium-faktor, metafizikai vonásként, ütközik a felszínre. Rickert „Individuum” ismerettani vonatkozásban került felszínre, de axiografiai mellékszöngéje is van: az emberi nem *helyesen* tartja az Individuumot értéknek, *méltán* keresi, s igyekszik a világfolyamatból kisajtolni, mert benne oly valamit érez ki, amitől, mint értéktől, nem tudja elfordítani a tekintetét. Így van ez a társadalmi világban is: kell az Egyetlen, a karakter.

Az Egyetlen értékéről szólván, nem helyezkedhetünk arra az álláspontra, hogy ez önmagában érték, avagy kiemelkedő érték, hanem *hogy* az érték lehet egyáltalán. Azok, akik az egyetlennek érték-voltát tagadják, rendszerint csak a min-



denek fölé való helyezése ellen foglalnak állást. Az egyetlen értékének elszigetelő kiemeléséről szerintünk nem is lehet szó, legfeljebb csak arról, hogy más értékekkel *együtt* érték. Ami sajátos, magában nem lehet cél, az egyedülállóra törekvés önfejlőség, de a sajátosra *is* törekvés elismerése annak, hogy lényege szerint az emberi élet nem képzelhető el sablonok szövődékeként. Ez értelemben aki a sablont lényegesnek tartja „a tömegekre tekintettel“, az egyének vagy intézmények sajátosságai ellen még nem szólal fel, sőt maga is csendes követője lehet a karakterológiai elvnek, csak ép öntudatlanul a *maga* sajátosságait ismeri fel s akarja érvényesíteni a sablonban.

II. A sajátosnak kiérzése a társadalmi életben sokkal jelentősebb, mint első tekintetre látszik, mert valóban nem egy pusztán egyéniességre beállított szubjektív pszichikum megnyilatkozása, hanem objektív és gyakorlati jelentőségű. Az egyéni én a maga körében található társadalmi szövődék közepett bizonyos csomópontokat öntudatlanul keres. Mivel számos társas egységnek egyidejűleg a tagja, vagy tagjává lehet, öntudatlanul oda vonzódik, amely társas egység belső jellege, én-formája az övével hasonló én-forma. Művészetben sokféle irányról, iskoláról szokás szólni, ezek a legvibrálóbbak, s a sokféleséget a legjobban tükröztetik, impresszionisták, neoklasszikusok, szubjektív dekorálók, objektív portraifestők stb. külön tömörülnek, megalkotják többé-kevésbé laza szövetségeiket. Mind valaminő értékeszmét hordoz, de nem általában hordozzák ennek vagy annak a felfogásnak irányeszméit, hanem ép partikulárisan, bizonyos elzárkózás, céhszerűség vehető észre, egy Jelleg felé konvergálnak. Ez a konvergencia igen erős, és jelentékeny tényező. A jelleg, amely felé gravitálnak, *egyesítő erő*, szimbolumot jelent s adhézió lép a nyomába. Továbbá a jelleghez-tömörülés *láthatóságot és megkülönböztetést* ad a csoportnak s összeolvasztó tényező már ez: kiki tudja, hogy *in concreto* hova tartozik. E tudattény gyakorlati szempontból értékes. Nem arról szólunk, hogy rangérzés is keletkezik, ez későbbi, hanem csak az elemi tényről: a konkrét Jelleghez-tartozásról. Ez a *konkrét* hovatartozás a tulajdonképeni egyesítő erő, a „mi-tudat“ (Wir-Bewusstsein) alapja. Ezért nincs

bomlasztóbb politika, mint az uniformizáló politika, a beolvasztás és megsemmisítés első fogása a Jellegr elrablása.

A társas egység sajátosnak, „valaki”-nek akar látszani; nem quasi-perszonalitásnak, minő az állam, hanem csak sajátos karakterrel bírónak. Kifejezése ennek a tulajdonnév keresése. Az egyén nem elégszik meg avval, mint Madách megérezte, hogy számmal jelöljék meg, ez sértő ránézve, mert kisebbitő. Azt hiszem, a német *Wesensart* szó a legvilágosabban fejezi ki a népeknek is ily önmegkülönböztető hajlamát, azt, amihez népek ragaszkodnak egyénekhez hasonlóan. Az államok is egyéniségek akarnak lenni. De vajjon nem pusztán önállóak, szabadok-e? Ez esetben a karakterológiai elv beolvasztása a szabadság elvébe. Nem pusztán kulturális hagyományt akarnak-e fenntartani, ha a hagyomány értékes? A történeti tények másképp beszélnek, nem arról, hogy egy nép vagy állam először valaminő elvont általánosságot akar és csak másodszor valaminő Jelleget is. Valaminő értékvélemény nem pusztán véletlenség. Véletlen és esetleges lehet egy egyéni értékvélemény, de mikor azt látjuk, hogy népek egész sora, korok egész láncolata ragaszkodik bizonyos jelleg fenntartásához, úgy ebben nem láthatunk pusztán egyéni vélemény-találkozást. Vélemények pusztán kiterjedése még nem bizonyít, de értékvélemény általános elterjedtsége valaminő objektív tényre enged következtetni. A „Wesensart” tehát összeforrasztó alap, gyakorlatilag értékes, de ezen felül is valami. A világot, mint szingularitást látjuk, s ez valaminő lényeg és értéket revelál.

Az egyes társas alakulatok bizonyos mértékig jellegtelített egységek. Ennek ellentéte a pusztán szám, amelyet ha jellegtelítettre alkalmazunk, a szám — mint a falanszter államban, — többé, t. i. névvé válik. A jellegtelített dolog valaminő quasi-perszonalitássá lesz. Ez van meg az emberi csoportokban, az alakulatokban. Nem akarnak pusztán halmazok, vagy tárgyrészek lenni, hanem — ha szám is a nevük — többek akarnak lenni, egységek s csaknem perszonalitások. Ilyen van előttünk a katonai, számmal jelzett ezredekben: megvan a maguk „egyéniisége”, azaz multja, tradíciója, iránya, s ennek sajátos vonása. Nem is akarnak ezek pusztán részei lenni



egy hadseregnek, hanem magokban is egészek, egységek szeretnek lenni. Megvan *a maguk különmemű életakaratuk*, megvan bizonyos „egészséges“, még elfogadható önzésük — enélkül semmi sem állhat fenn, — megvan végül a sajátos reakcióképességük, a „maguk módján“ küzdik le a problémák nehézségeit.

Egy „Wille zur Eigentümlichkeit“ sajátos módon rangérzéssel is kapcsolatos. Minden egység sajátos létformára törekszik, s nemcsak befelé „érez“ sajátosságot, hanem ennek elismertetését is keresi. A foglalkozási csoportok sem merülnek el a tipikusban, ezenfelül is akarnak valamit. Ha a társadalom valamely pontján helyezkednek el, valaminő rangot vindikálnak maguknak — és sajátosságaiknak.

A karakterológiai principium ma már nem annyira egyes család-egységekben, dinasztikus vagy közigazgatási egységekben jut kiemelkedő hordozókhoz, mint inkább kulturális egységek, főkép nemzetek körében. A *nacionalizmus* nemcsak a nemzet egységét, kulturális folytonosságát, és végül kiteljesedését hirdeti, hanem a nemzetek sajátos *jellegeinek* kifejezésére is törekszik. A legfőbb sajátosság-hordozó ma a nemzet. Mondanunk sem kell azonban, hogy a karakterológiai principium nem a tömeglényekben, hanem *egyes egyéneken* él leginkább. Ma két áramlat van e téren: az egyik *tömeges típusok* kitermelésére tör (karakterológiai égalitarizmusnak mondhatnók), a másik ezzel szemben egyéni jellegek (s ezzel a jellem egységének) megszilárdítására. Ez egy *jogos individualizmus*.

A szervezettség principiuma ellentétet hoz létre a karakterológiai principiummal. Az ép a modern társadalom egyik sajátszerűsége, hogy tisztán technikai nézőpontra fogja fel a társadalom „kisebb“ egységeit: legyenek azok *csak* részek, azaz alkatrészek egy nagy, szervezett egész keretében. A szervezés mindig elgépiesítést jelent, a szervezés egy legfőbb célt tart szeme előtt, s így nincs tekintettel a „részek“ önállósági törekvéseire. Hiába nyújt alkalmat a szervezés önkormányzatra, a részek önállóságára, mégis uralkodó marad egy latens tendencia: egy célra állítottságában maradjon domináns szempont in ultima analysi az egész szervezet. A gyakorlat azt mu-

tatja, hogy a szervezés eme mélyen rejlő centralisztikus iránya megtörik az „alsóbbrendű szervek“ időnkénti — sokszor halkszavú — ellenállásán. A rész sohasem akar *csak* rész lenni. Ez számos gyakorlati nehézség forrása. Innen van, hogy a jó szervezők nemcsak technikusok, akik jól kezelnek szervezetet, mint valaminő gépezetet, hanem egyben diplomaták, akik figyelembe veszik az *n. n.* részek (szervek) külön léttörvényét, mintegy önálló kifejeződési törekvéseit, „csinján“ bánnak az alárendelt emberek sajátossági törekvéseivel. A letűnt cárizmus-féle központosított alárendeltségi rendszer ebben volt gyenge.

Végül is tekintetbe kell vennünk, hogy minden társas egység alakulásában emberek vesznek részt, akik megmaradnak jellegzetes embereknek akkor is, amidőn egy társas egység keretébe belépnek. A karakterológiai principium így marad kiirthatatlan.

### 13. A kiteljesedés elve.

A kiteljesedés elve azt jelenti, hogy a társadalom nem akar töredék lenni, hanem magát a maga „teljességében“ akarja kiélni, s amely szervezet így teljességében kibontakozik, azt értékesebbnek tartjuk a töredékesnél. A társadalom a maga életét hiányosnak tartja, ha 1. *tagjai* a társadalom összfeladataiban csak részben vesznek részt, ezért követeljük „a munkához való jogot“ bizonyos, helyes formában;<sup>1</sup> 2. ha a társadalom nem tölti ki a reá váró, jogos *feladatok* határait, A kiteljesedés elve nem mindig így, igazi jelentésében él a köztudatban is. Egyoldalú értelmezése, mely sokszor téves: az imperializmus, melyben nem a „feladatok határainak“ kitöltéséről van szó, hanem a földrajzi tér kitöltéséről és a térszerző politikai hatalom növeléséről, azaz „terjeszkedésről“. Az ilyen áramlatot *naturalista imperializmusnak* nevezhetjük el, minő Seillière álláspontja, Nietzsche alapjára helyezkedve.<sup>2</sup> E szerint minden lény nemcsak megmaradni, hanem növe-

<sup>1</sup> Erről a Bevezetésben szoltunk.

<sup>2</sup> V. ö. *Az imperializmus lényege*. M. Figyelő. 1917.



kedni is törekszik, tehát ösztönszerű tevékenysége határait terjeszti ki. Ebben csak értékközömbös, természeti tényt látunk. A „tevékenység szférájának“ külső növelése magában véve még nem igazolható. Ha államok pusztán határaikat tolják ki, és ezeken a határokon belül sem rendezett állami életet fenntartani, sem magasabb társadalomkultúrális létformát kifejleszteni nem tudnak — nem is akarnak, — úgy az ily imperializmus csak a nyers hatalom telhetetlensége, s nem érték, hanem értékrombolás.

Nem a hatalom bárminő funkciójának határai, hanem a jogos feladatok, értékkövető tények terjeszkedései azok, amelyek helyessé tehetnek egy imperializmust, de ez már nem is imperializmus a szó közönséges értelmében, hanem több. A naturalisztikus imperializmus még emlékében is eltorzítaná problémánkat.

Ha a biológiai vonást lehántjuk az imperializmusról, ha a nyers politikát kizárjuk, akkor egy szükséges és jogszerű törekvés áll immár előttünk: *jogos misszió*. A történetben felépő imperializmusokban kétarcúság fedezhető fel: egyik a misszióérzés, másik a hatalomnövelés. Ha e kettő szétesik, s külön útra jut, úgy a társadalom fejlődése megakad, vagy eltorzul. Miért *kell* ama kettőnek találkoznia? A társadalomfilozófiai megítélésnek nem szabad megfélekednie a hatalomról, bezárkózva az értékek problémáiba; nem szabad a hatalmat *szükségkép* kárhoztatnia. A hatalom nem jó és nem rossz, de *lehet* jó és rossz. A történet talaján látható imperialisztikus „terjeszkedések“ közül sok igazolható, üdvös az emberiségre, mert a hatalom a kultúrának nyitott kaput. A jó imperializmus mindig benső misszióérzéssel volt kapcsolatos.

A misszió két dologra irányul: 1. értékek pusztá elismerésére, őszinte hódolatra értékekkel szemben, de ezen felül 2. értékek „megvalósítására“, azaz valóban akarati erővé tételére. A hatalom szférája a történet színpadán az utolsó nyomaték a misszióérzésen felül, akarat és döntő erő. Ily értelemben a misszión felül kell egy jogos hatalom.

Ha egy társadalmi szervezet így lesz imperialista hatalom, sajátos egységet kap és belső lendületet. Most találja meg önmagát, saját „*rendeltetése*“ tudatát, a kiteljesedés ob-

jektív értékének érzését. A jogos terjeszkedés tehát éppen nem terjeszkedés külsőlegesen, kifelé, hanem terjeszkedés saját belső erői felé. A kiteljesedés felé haladó szervezet tehát nem kifelé bővíti hatalmi eszközeit, nem hódít, nem gyarapítja területét, hanem akarja és gyarapítja jogos rendeltetése tudatát és ennek eszköz-alapját — az értékek valószínűsítésére.

A kiteljesedés kétféle lehet: 1. *extenzív kiteljesedés*; a szervezetek nagyobbodni akarnak taglétszámban, akcióterületben stb. Ez a biológiai növényhez hasonlít, valamint a külsőlegesen imperializmushoz. Az államok történeti imperializmusa ennek gyakori esete: extenzív kiteljesedés. Másodszor pedig lehet 2. *intenzív kiteljesedés*: a belső erők ápolása, s kifejlesztése a kitűzhető céloknak. Követeljük, hogy minden társadalom fejlessze ki összes, számára lehetséges, értékes céljait és e célokra *foglalkoztassa* összes tagjait. Itt bukkan ismét elő — most már újabb problémahelyzetben — a munkához való jog, amely nem individualisztikus irányú, hanem a társadalom erőinek belső inventáriumára és gyümölcsöztetése. Az egyének szempontjai, t. i. a kiválasztott szakma kívánása, csak akkor jöhet szóba, ha a társadalom szempontjával számoltunk. Társadalmi fenntartásra a munkakövetelő egyén végeredményben számíthat akkor, ha számára minden társadalmi feladat végzése lehetetlenné vált. A kérdés tüzetesebb tárgyalása szociálpolitikai feladat.

A társadalmi kiteljesedés eszméje nem önálló, nem végső, csak utolsó elv, bár a legmagasabbnak látszik, úgy hogy minden más eszmét maga alá rendel. Államok nem egyszer estek hibába azt véelve, hogy *jogos* kiteljesedésük végre is mindent igazol. A kiteljesedés nem végső, hanem csak *egyik* társadalomfilozófiai elv. Ha egy barbár állam kiterjeszti a maga hatalmát egy művelt népre, akkor ez nem fog az előbbiben igazságosságot látni. Igazságtalan egy művelt államot leigázni. Egy zsaroló üzem is igazságtalanul igaz le egy szolid üzemet, a verseny, a háttérbe szorítás igazságtalan. Látjuk, az elvek egész sorozatán, a kiteljesedés elvén is átszillog egy társadalomfilozófiai önérték: az igazságosság fénye. Ez a Nap, mely körül a többi bolygó kering. A többinek is van fénye, de sá-



padt az Igazságosságéhoz képest. Még ezt kell a következőkben megvizsgálnunk.

#### 14. A társadalomfilozófiai értékelvek viszonya egymáshoz.

Ha az eddigiekre visszatekintünk, most már játjuk azt az axiografiai munkát, melyet társadalomszerkezeti értékek leírása terén végezhattunk. Egy-két ponton különösen kiemelkedett, hogy a rendszeres axiografiai kutatás, mely eddigelé hiányzott, mikép szélesedik értékkritikává szükségkép. A szabadság, egyenlőség és testvériség hármassága elve közül egyet — szűk határok között — meghagytunk, egyiket, az egyenlőséget kiküszöböltük a saját jelentéssel bíró elvek közül és pedig nem pusztán azon az alapon, hogy gyakorlatilag „káros“, téves következtetések vonhatók belőle, hanem azért, mert megformulázása közepette rábukkantunk annak pusztán behelyettesítő szerepére. A testvériség elvét pedig, láttuk, új formában, általában a szervesség, azaz az intenzív életközösség elvében ismertük fel. Az értékelvek egyre inkább differenciálódtak előttünk és jelentésükre nézve tudatosakká váltak. Kutatásunknak azonban nem vagyunk a végén, nem is lehetünk, midőn elsőként vetettük fel a társadalmi axiológia kérdését. Problematikája Platon óta megvolt ugyan, de az ő kutatása szorosabb értelemben nem akadt folytatóra, sőt a speciális társadalomfilozófiai szempont megértőre sem. Aki nem érti a problematikát, az előtt egyes problémának sincs jelentősége.

Mik ezek alapján a lehetséges új feladatok? Mindenekelőtt 1. az örökké előrehaladó kutatás az egyes értékek *leírását* teheti egyre tüzetesebbé, egyre mélyebben hatolhat pl. a szervezettség lényegének kutatásába. Ez voltakép csak helyesbítő feladat, de ezen felül 2. az igazolható értékelvek sorát esetleg *bővíthetjük is*. Ha itt rendszeresen óhajtottunk is kutatni, és azt hisszük, jelentékeny hézag nem maradt, még mindig lehetséges egyik-másik értékelv több részre szakadása.

3. Ha a kutatás meg is maradna a fenti értékelvek soránál, még mindig jelentékeny feladat lesz az értékelvek egy-

*máshoz való viszonyának* kutatása. E téren, könyvünk terjedelmében korlátozottak lévén, magunk nem sokat tehetünk, de ki kell itt legalább jelölnünk a szempontokat.

A társadalomfilozófiai értékelvek egymással *alá- és mellérendeltségi viszonyban* vannak. 1. Mindenek előtt előtérbe került az igazságosság elve, melyről azt tartjuk, hogy oly, egyetemes társadalomszerkezeti elv, amellyel szemben a többi elv alárendeltségi viszonyban van. Társadalomfilozófiai rendszerünk e ponton *monisztikus*: csak egy elv áll mindenek fölött, az igazságosság, és ez a végső igazoló alap is.

Nem kell-e arra gondolnunk, mint John Stuart Mill megkísérelte, hogy még egy legfelső elvet vegyünk fel: *a célszerűség* elvét, ami által rendszerünk dualisztikussá válnék? Elvileg nem ragaszkodunk a felső értékek monizmusához. Ha az etikában Nic. Hartmann nem egy, hanem négy „alapértéket” vesz fel (az erkölcsi jó mellett még a *nemesség*, a *tisztaság* és az erkölcsi *gazdagság*: „Fülle” értékeit is),<sup>1</sup> ebben legalább is lehetséges problémaföltevést látunk. Lehet, hogy ugyanígy a társadalomfilozófiai elvek is több külön „alapérték” körül csoportosíthatók, értékfelfogásunk tehát pluralisztikus lesz. Ezt a későbbi vizsgálat hivatott eldönteni. Mi abból indultunk ki, hogy az igazságosság egyik elv mellől sem hiányozhat, azaz minden elv egy magasabb elvvel, az igazságossággal *együtt* vezethet csak helyes társadalomszerkezetre. Nem elégséges, hogy a társadalom *csak* szervezett legyen, hanem a szervezettségben igazságosságnak is meg kell nyilvánulni. Nem elég, hogy a társadalomban szabadság legyen, hanem kell, hogy „igazságos” legyen a szabadság stb. Ha minden elv így mértékét és korlátját az igazságosságban találja, úgy csak egy elv, az igazságosság lesz egyetemes és a *legfelső* elv.

J. Stuart Mill gondolkozásában öntudatos értékelméleti álláspontról még nincsen szó. Kiindulása szerint valamely társadalmi berendezés akkor helyes, ha igazságos és célszerű, Ez a megoldás meggyőzőnek látszik, kivált az utilitárius hajlamú mai ember előtt; mégis zavart rejt magában, mert mi is

<sup>1</sup> *Ethik.* 1926. 336—378. lk.



a célszerűség? Célszerű az, ami oly *eszköz*, amely meg tud felelni egy cél elérésének s így helyesen megválasztott eszközökre utalunk vele. Lehetne így „eszközszerűségről“, vagy alkalmasságról is szólnunk. A „célszerű“ eszköz mindenkéltől eszköz, ez pedig csak a valóság világából vehető, valósággrész. Mikor pedig alkalmas eszköz kiválogatásáról van szó, nincs szó az elérendő célról és ennek értékéről. Célszerű egy ágyú, de ebből még nem tudjuk, jogos-e egy háború, melyben azt alkalmazhatjuk. A két szempont: a célszerűség, másszóval jól választott eszköz és a jogosság, t. i. értékigazolás más síkra tartozó kérdések. Maga az „alkalmas“ (célszerű) eszköz problémája még céltűzést nem tartalmaz, tehát egy cél értékes vagy értéktelen volta nem is kerül szóba. A célszerűség maga nem értékelv; valami nem érték *már* azon az alapon, *hogy* célszerű. Tisztán axiológiailag el kell vetnünk Mill junktimját, mely szerint valami helyes berendezés, *ha* igazságos és *ha* célszerű. A helyesség végső alapja az igazságosság; itt van csak értékelv előttünk, itt van igazoló alap s csak ez lehet cél is, mint tisztán axiológiai mozzanat.<sup>1</sup> *Ha* ugyanis egy cél igazolhatóan fennáll, most már egy *további* szempont, a valósítás szempontja következhet. Ekkor alkalmas eszközöket is kutatunk. Ez utóbbi tulajdonkép gyakorlati szempont, viszont az igazságosság értékszempont. Ily módon a dualizmus elesik, *magán* az értékelméleti síkon az eszközök alkalmazása szóba se kerülhet. Majd, ha az értékelvek valósításáról lesz szó (t. i. a szociálpolitikában e szót a legáltalánosabb értelemben véve), a célszerűség, az eszközbeli alkalmasság is szóba kerül, ámde — ekkor a „valósítandó“ értékek *már adva vannak*. Az igazságosság tehát minden társadalmi célszerűség szempontja fölött áll.

2. Tekintsünk immár a *mellérendeltségi* viszonyokra. Nevezzük az igazságosságot „legfőbb“ értéknek, a többit „magas“ társadalomszerkezeti értéknek, illetőleg elvnek. Álláspontunk az, hogy a legfőbb elvvel szemben a magas elvek alárendeltségi, a magas elvek egymással mellérendeltségi viszonyban vannak. Ez annyit jelent, hogy egymást *korlátozzák*

<sup>1</sup> Ez természetszerűleg nem érinti az instrumentális szempontot!

és egymást *kiegészítik*. Láttuk a szabadság elvénél, hogy az nem önálló, mint ahogy más elv sem az; helyes csak az a szabadság, mely bizonyos kötöttségen *belül* áll fenn. Tagok abszolút szabadsága szétbontaná a társadalmat, megszüntetné az igazi életösszefüggést. Az igazságosság sorompóba lép, ez az, amely *minősíti* a szabadságot, tehát csak az a szabadság igazolható, amely igazságos. Ez, ime, az alárendeltség példája. De ugyancsak utaltunk rá, hogy a szabadság értékkövetelmény a szervezettség esetén is. Ha a szigorú szervezettség géprésszé szállítja le s ezzel in ultima analysi szolgává teszi a szervezeti tagot, jelentkezik a szervezettség elvével párhuzamosan a szabadság: ez a szervezettség korlátlanásával szemben *egyensúlyozó elv*.

A hierarchia is lehet igazságos és igazságtalan, a felemelkedés is lehet igazságos és igazságtalan. Mindkét elv az igazságosság alatt áll. Viszont egymással szemben mellérendeltek. Ha csak a hierarchia elve állna fenn, semmi sem állna útjában, hogy a merev kasztrendszer tartssuk a legüdvösebbnek a világon. De ott van ellensúlya, a felemelkedés elve, mely mozgást, életet hoz a társadalomba a felemelkedésben; a két elv korlátozza egymást.

Ugyanígy korlátozzák egymást a *szervezettség*, mely végre elgépiesené a társadalmat, ha önmagában érvényesülhetne; és ott van a *szervesség* elve, mely lazább, kötetlenebb közösségi életformára vezet, hajlékonyá teszi a társadalmat s a gépies, „szervezett“ együttműködés hidegségével szemben a testvéries, meleg együttélés, az *intenzív* életkapcsolat érdekét képviseli.

Ugyancsak a szervesség alapján álló közösségi életforma az, amely más elvnek is ellene dolgozik, így az egyéni szabadságnak. Ez sem mehet tovább, mint addig, hogy megmarad a sokcélú közösség intenzív életegysége. Ha tovább megy, úgy már bontó hatású lesz, túlmént a határon, s bitorolja más elv jogos szféráját. Ezt „igazságtalannak“ mondanók. De vegyük a fordítottját is. Ha a szoros életközelségre vezető szervesség egyedül érvényesülne, voltaképp a sokcélú életet élő közösség végre is *teljes* kötöttségre vezethetne, a szabadság esetleg teljesen elenyészne. Most ismét a szerves közösség elve terjesz-



kedett a szabadság rovására. Itt ismét „igazságtalanságról“, a közösség „zsarnokságáról“ beszélnénk, ami megint csak annyit jelentene, hogy egy elv kiszakadt az összefüggésből, önálló bolygóvá lett. A szervezett vagy szerves kötöttség egyaránt lenyűgözöttséget, szabadság-hiányt jelenthet végeredményben. Midőn igazságtalanságot emlegetünk s a legfőbb értéket: az igazságosságot követeljük, akkor ellensúlyt keresünk egy tolakodó, egyeduralomra törő, más elvvel szemben arrogánsan közömbös elvvel ellentétben. Az igazságosság követelése által tehát *ellensúlyt keresünk az elvek sorában*.

Azonban azt az „ellensúlyt“, melyet a *mellérendelt* elvek sorában keresünk, nem szabad egyoldalúan ellentmondónak felfognunk. Összerendezési elvek nem „kerekén tagadják“ a másikat. A szervezettségi elv pl. gépességet hoz magával, ezt nem kerekén tagadja a szerves rugékonyság követelése. A kettő nem egymást teljesen kizáró ellentét, tehát nem két irány, mely  $180^\circ$ -ban tér el egymástól. Ezért is a szervezettség és a szervesség oly programot hozhatnak magukkal, ahol az egyik *kiegészítheti* a másikat. A mellérendeltségnek két formája van tehát: az egyiket *ellensúlyozó*, a másikat *kiegészítő* mellérendeltségnek mondjuk. Az ily irányú kutatás még sok munkát adhat a közel jövő társadalomfilozófiájának.

3. Mindezek a kérdések egyetemesen rávezetnek egy problémára, amelyet máris érintenünk kellett: ha egy másik elv nem is korlátozza egy elv érvényét, kérdés, vajjon nem kell-e *önmagában egy elv határát* vizsgálat alá vennünk?

Ha a szervezettség jelenti egy cél kiemelését a quasi-organizmus, a közösség életében, a cél kiszélesedése végre is nagyarányú specifikációra vezet, közszóval egyoldalúságra. Az organizáció erői *normális* funkciómennyiségben — növekednek, azaz emelkedik a szervezet hatalma. De mikor? Normális időkben. Az is mutatja a szervezettség határát önmagában véve — más elvet nem is tekintve, — hogy *egyrészt* a szervezettség további növelése egy ponton nem vezet célhoz, a túlméretezett gépszerűség önmaga ellen fordul, *másrészt* válságos időkben a szervezet generálisan csődöt mond. Van tehát, mint utaltunk rá, a szervezésben egy maximális pont, ezen felül „túl-szervezés“ következik be.

Viszont, ugyancsak a szervesség elvének is önmagában lehet határa. Egy természetes közösség, nemzet szerves állapotában rugékonny egység, politeliájában nem szorul másra; és mégis kell számára egy *szervezett* szuperstruktúra: állam, mely az előzőnek organikus berendezéseit racionális szervekkel egészíti ki. Ha ez nincs meg, úgy oly szerkezeti állapot következik, melyet *túlszervességnek*, de egyben *alulszervezettségnek* mondunk. Igaz, a szerves életforma kiállja a próbákat, de lassan és küzdelmesen, míg egy szervezett „apparátus“, mely speciális célra jól ki van gondolva, gyorsan s kevesebb energiavesztéssel végzi el ugyanazt a feladatot. Van tehát a szervességben is egy maximális pont.

A maximális szervezettség utáni *túlszervezés*, avagy a maximális szervesség utáni *túlszervesség* egyaránt alacsonyabb szerkezeti érték felé haladnak. Ezen a ponton vissza kell emlékeznünk Aristoteles elméletére: a μεσότης, a „helyes közép“ elvére, amely szerint a túlság mindenütt értékrontó önmagában és a „kevés“ meg a „sok“ között van az „elég“.

Ugyanezen az alapon kell korlátoznunk a karakterológiai elvet is önmagában. Ha a jellegtelített csoport mindenben a maga jellegét, karakterét akarja érvényesíteni „minden áron“, bizonyos káros önhittség, s mértéktelen partikularizmus szállja meg. Itt ismét szóba kerülhet a mindeneket átfogó elv: az igazságosság elve, mely másnemű társas egységekre is tekintetet követel, mintegy külpolitikai, diplomáciai egyeztető funkciót vállal. Mérséklőleg hat a karakterológiai elvre a szervezettség elve is, mely nem enged érzelmi kilengéseket, a hideg egycélra-irányulás, a funkciótagolás, az integráció stb. mind szemben állnak egyoldalúságoknak. A gépies jelleg magában nem üdvös, mert sablon, de a sablon fegyelmez, rendet tart, átlagos formákra törekszik s ez ellenlábasa a jellegtelítődés túlságának.

A társadalomfilozófiai elvek viszonyának kérdéseire példákat hoztunk fel. Nem hisszük, hogy érdektelenek lesznek ezek a jövőre nézve. A kutatás mai állapotában meg kell elégednünk azzal, ha jól ismerjük a kutatás lehetséges irányait. Jelen könyvünkben csak erről lehetett szó.



NEGYEDIK KÖNYV

**TÖRTÉNETI ESZMEIRÁNYZATOK  
ÉS TÁRSADALOMFILOZÓFIAI TARTALMUK**

„Az igazságosságnak, mértékletességnek és annyi más lelki kincsnek nincs meg a fénye a földi képmásokon, gyöngék is érzéseink, kevesen és alig ismerik fel a képmásban az eredeti lényegét“. (Platon: Phaidros. 30. f.).



## 1. Bevezetés.

A társadalomfilozófiai elvek nem mint önálló bolygók futnak a maguk pályáján. Sok együtt lép fel; egyik egy másiknak ellensúlyakép szerepel, viszont egy másik harmoniában van a többivel, nem egyszer azonban keverten, meggondolatlan összevisszaságban vannak együtt az eszmék, csakhogy közösen elérjenek valamit, amit fontosnak tartanak. Az eszmeakkordok történeti szerepüknek csak egy részét végzik el a közgondolkodás irányításában: *értékítéletekre* nevelnek; másik funkciójuk a féltudatos szférájában van, hol érzületeket, *motívumokat* formálnak s küldenek akcióba. Itt van fontosságuk gyökere: a jövő van kezükben s íme alig tudatosak. Bárminő akkordban egyesülnek is az eszmék, konszonáns és disszonáns együttesük mindig szociális jelentőségű: akár a sok szálból összesodort demokratikus eszmeakört, akár a nacionalizmust, akár a szocializmust stb. nézzük, összefogják az embereket s végre is *egyöntetű akciók* születnek. Ez természetesen csak egyoldalú gyakorlati érték lehet, t. i. *kooperáció* lesz az eredmény, bármilyen célú is a kooperáció. Ha csak ennyiben vesszük figyelembe az összetett, történeti eszmeirányzatokat, a szociológia ténysíkján vagyunk, s ki sem mozdulhatunk egy selejtes relativizmusból.

Nem társadalomfilozófiai annak nyomása, hogy a történeti szerepet vivő eszmeirányzatok minő hatást váltottak ki: ez társadalomtörténeti kérdés. Épígy nem keverheti el a társadalomfilozófia a maga szempontjait a gyakorlati, társadalompolitikai nézőponttal sem: ez egy eszméről instrumentális értelemben számol be, mit ér egy értékeszme a gyakorlatnak pillanatnyi állásához képest, minő módoszatok azok, melyek az alkalmazásnak célszerű eszközei. Már csak azért sem lehetne ez társadalomfilozófiai kérdés, mert az ilyen vizsgálá-



lat mindig aktuális szempontú, és konkrét helyzettel számol. A társadalompolitika velejében relativista, azt keresi, hogy *hic et nunc* mit ér valaminő tervezet, eszmeirány. Vegyük például a demokrácia értékét. Demokráciával lehet egy nép életfolyamát erősíteni is, de gyengíteni is. Ha egy ország népessége kasztokra szakadozik, rétegek közt ür támad, ebben a helyzetben a demokrácia eszméje igen alkalmas arra, hogy hégagokat át lehessen hidalni. Fordított eset is képzelhető, ha ugyanis felvesszük, hogy a társadalom érzelmi összhangban él és van egy néperdekeket istápoló, szociális érzékű arisztokráciája. Fennál tehát a bizalom. Ha egy külföldi demokratikus eszme beáramlik, első felbontani a bizalmat, a felülről induló — „rólunk nélkülünk“ — vezetés ellen felszólalni: „egyenlőséget“ követelnek. Ez esetben egy aktív arisztokrácia lehet mégoly közösségi érdeket képviselő valami, meg fog bénulni. Ily hipotetikus példánál nem az a fontos, hogy van-e ily történeti helyzet; következtetnünk lehet hipotetikus alapon is. De bizonyára *volt* is oly római arisztokrácia, amely betörő ellenség elleni védelmében megmentője lett a közösségnek és demokratikus lefékezése, vagy eltávolítása jóvátehetetlen hibát jelentett volna. Ilyen utilitárius szempont, látható, nem tekinthető társadalomfilozófiainak: ez az utóbbi sem esz közt, sem hatást nem vizsgál, hanem: 1. *elemzi* az egyes történeti, összetett eszmeirányzatban rejlő értékeszméket, 2. ezeket együttesen értékre vonatkoztatja, azaz *leméri*, vagyis az elemzés újan nyert eszmék *együtteséből* folyó következményeket felkutatja.

Az ily eszme-együttest *programm*nak is szokás nevezni. Ezek szerint tehát a programmok értékeszmékből álló elemeit derítjük ki, s vizsgáljuk, *miképp* tevődnek össze az eszmeirányzatok (komplexumok). Vizsgáljuk továbbá azt is, hogy minő azok *világossági foka*. Így pl. a nacionalizmusban világosan tudatos a közösségi életegész „szervességének“ elve, a szocializmusban tudatos a „szervezés“ elve stb. Sok értékeszme van azonban, mely egy történeti eszmeirányzatban nem tudatos és alig is *tudatosítható*; ezzel azt mondjuk, hogy történeti eszmeirányzatok nem racionalizálhatók egyszerű módon, nem meríthetők ki egyszerű eszme felsorolással, individualitas



est ineffabilis, végre is a kutatás örök feladat elé van állítva. Kétségtelenül legérdekesebb a történeti eszmeirányzatokban annak vizsgálata, hogy a bennük foglalt, esetleg lappangó, értékeszmék közt *minő összhang* tudott létesülni, s *minő* nem. Ez egy sajátos antinómia-kutatást eredményez. Pl. régóta észrevették, hogy a demokráciában kibékíthetetlen ellentétet hoz magával a szabadság és az u. n. egyenlőség eszméje; ahol egyenlőség van, elnémul a szabadság, ahol szabadság van, egyenlőtlenség terem, és fel kell figyelünk arra, hogy ez *elvileg* is vizsgálható, nem szorulunk arra, hogy történeti adatok rengetegéből kivonjuk az eredményt. A demokrácia egy feltámasztott palló, amelyen ha növeljük az egyenlőséget, ez kényszerrel involvál, tehát a szabadságnak ellentétéhez jutunk; a szabadság involválja a nemcsak egyéni, hanem csoportoszerű differenciációt, ami „egyenlőtlenséget” jelent. Bensőleg egységes, harmonikus „demokrácia” nincs, az vagy *egalitarista*, vagy *liberális*, de sohasem a kettő együtt.

Általában a programmok nem mutatkoznak sem összhangzóknak, sem teljeseznek; színjátzó együttesek, amelyek hol egyik, hol másik értékeszme *túlsúlyát* biztosítják akaratlanul, tehát az eszméknek belső hierarchiája is van, vagy kaotikusan, vagy némi tudatossággal.

Eszmeirányzatok, programmok „világossága” azok tudatosíthatóságát jelenti. Ettől elválasztjuk azt a kérdést, hogy történeti eszme csoportok *minő intenzitásban* élnek egy társas egészben. Csak egy bizonyos intenzitásfokon túl beszélünk élő társadalmi „ideológiákról”; ezek bizonyos kifejeződési folyamatban vannak és ami lényeges, nem elvont könyvtanítások, melyek néhány ember fejében szerepelnek, hanem *személyes birtokok*, tehát *credo*-k is. Vizsgálhatjuk tehát nemcsak a program anyagát, hanem *a személyes hordozóval való viszonyt is*, vagyis azt, miképp tapad az ideológia az aktív alanyok alkotó mélyébe, miképp érinti a perszonalitást magát. Itt tűnik fel az a kérdés, hogy mennyiben tud egy ideológia érületi *valeur*re szert tenni, mennyiben vált lélekke az, ami szellem. Hogy az objektív eszme, mint kultúra mennyiben tud „alanyivá” válni, átvezet az ideológiák, avagy a programok személyi *akcióképességének* területére. Külsőleg hor-

dozott eszme csak hideg birtok, talán kulturális ballaszt; az élő ideológia eleven forrása személyes intencióknak.

Mielőtt alábbi vázlataink sorát megkezdenők, ki kell emelnünk, hogy nem a puszta „elméleteket“ vizsgáljuk, hanem azon eszmecsoportokat, amelyeket *történeti szerepük* közben figyelünk meg komplex formájukban. Ezért beszélhetünk *történeti* eszmeirányzatokról, vagy eszmekörökről. Mindenik fejezet egy kötetre való anyag. Irodalmunk szegénysége ép a társadalomfilozófia terén a legkiáltóbb. Nem utalhatunk kész könnvanyagra, ami van, az társadalom*politikai* szempontú és nem mutat filozófiai vénát. Itt a fő célunk csak a probléma-jelleg, a probléma-feltevés bemutatása társadalomfilozófiai szempontból. Hézagokat tudatosan meghagyunk. Csak szelektív szintézis lehet a célunk: kiemelés, rámutatás, ámde egység is, hogy szilárd gravitációjú társadalomfilozófiát lássunk magunk előtt, még *mielőtt* a kérdések társadalompolitikai, konkrét síkra áttolódának.

Helyenként szándékunkon felül is belebocsátkozunk részletekbe, melyeket más összefüggésben szívesebben mondanánk el. Nem volt szándékunk a takargatás. Ha tehát en passant érintünk egyes kérdéseket, melyek itt csak töredékesen juthattak szóhoz, azt a célt szolgálta, hogy álláspontunk teljes őszinteségében álljon az olvasó előtt. Reméljük, sok kérdést lesz másutt módunkban tüzetesebben megvilágítani.

## 2. A természetjogi felfogás jelentősége a társadalomfilozófiára vonatkozólag.

A természetjog egy korai társadalomfilozófiai kísérletnek tekintendő: ezirányban ma már semmi kétség sem merülhet fel. A természetjogászok előtt egy „igazságosságtan“ — *dikaiológia* — eszméje lebegett. A részletekben azonban a probléma sokfelé ágazott el, problémafeltevési alapja elromlott, s végre is bizonyos meddőség látszatával halt meg a 19. század végén, holott a meddőség is, de a természetjog halála is csak látszat; csak lethargiáról volt szó, s már a 20. század elején joggal beszéltek a természetjog renaissance-áról, bár ma



is sok tekintetben hiába keressük: mi a természetjog, mi volt és mivé lehet válnia.

Szokás természetjogi „iskoláról“ beszélni, holott mai ismereteink mellett némi túlzást kell ebben látnunk.<sup>1</sup> Egy iskolát közös irányzatú kutatók képeznek, s úgy látszik, közös irányzat, cél, alapvető értékelés meglehetősen hiányzik a természetjogászoknál, sőt éppen más és más az eredmény, melyre jutnak a társadalom berendezését, főképp az állami intézményeket illetően; hol forradalmiak a természetjogi elméletek, hol konzervatívok, hol a monarchia, hol a köztársaság a melengetett eszmény, hol arisztokratikus, hol pedig demokratikus intézmények felé hajlottak az elmélkedők. A kiindulásaik is nem egyszer különböznek. De van bizonyos közösség is közöttük, úgy hogy a régebbi felfogás, mely „iskoláról“ szeretett beszélni, nem alapszik merő tévedésen. Ez a közösség nem az értékfelfogásban, hanem a módszerben van, t. i. a problematika bizonyos elemeiben, úgyhogy a „természetjogászi felfogás“ címen — az „iskolával“ szemben — hangsúlyozzuk, hogy a különbségek vannak olyan fontosak, mint hasonlóságok.<sup>2</sup>

Téves az a felfogás, hogy a természetjogász<sup>3</sup> ab ovo forradalmár, vagy akaratlanul, sőt mélyen öntudatlanul vala-

<sup>1</sup> A középkorban virágzó természetjog egyöntetűbb, mint az újkori; gazdagságáról áttekintést nyújt M. Grabmann: *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*. „Mittelalterl. Geistesleben“ c. tanulmánykötetében (1926) 65—103. lk. Feltűnő, minő óriási anyag nincs kiadva! Ld. még: O. Schilling: *Naturrecht u. Staat nach der Lehre d. alten Kirche*. 1914. U. az: *Die Staats- u. Soziallehre des hl. Thomas*. 1923. P. O. Lottin: *Loi morale naturelle et loi positive d'après S. Thomas d'Aquin*. Louvain, Bruxelles. 1920. U. az: *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*. Bruges. 1929.

<sup>2</sup> A természetjogi álláspontok sokféleségére nézve lásd Horváth B.: *Természetjog és pozitívizmus*. Társad. tudom. 1928. 213—47. lk. Továbbá az újabb irodalomból: Vierkandt: *Die Bedeutung d. Naturrechts v. soz. philos. Standp.* 1927. Eckstein: *Das antike Naturrecht in soz. philos. Beleuchtg.* 1926. Horváth B. több cikke: *Zschr. f. öff. Recht*. 1930-tól. Manningk: *Die Idee d. Naturrechts*. (Festg. f. Stammler). 1926. E. Wolf: *Grotius, Pufendorf, Thomasius*. 1927.

<sup>3</sup> Itt bennünket legfőképpen az újkori természetjog, mint történeti irányzat érdekel.

miféle forradalmat készít elő. A természetjogász: értékelő gondolkodó, szándéka bírálni, azaz vagy igazolni vagy elvetni, s a szerint, hogy mit *akar* elvetni, *válhat* az állásfoglalása forradalomelőkészítővé, „fermentummá“. Ámde ép fordítva, lehet a természetjogász ultrakonzervatív is, aszerint, hogy mit *akar* pozitíve igazolni. Az állásfoglalásnak nem valaminő „természetjogi“ *alapja* ilyen vagy olyan, hanem a következőzés, melyre jutott egyik is, másik is. Tehát *nincs szó egy alapvető, közös értérendszeréről*, amely közös volna valamennyiünkénél, vagy többségünkénél — avagy csak néhány fő képviselőnél. Csak az „igazságosság“ fogalma közös, ezzel azonban az írók alig mondanak valamit; az állásfoglalás folyamata abban fog majd lejátszódni, *amit* igazságosnak, vagy igazságtalannak mutatnak ki.

Mi tulajdonkép az újkori természetjogászok sajátos problematikája? Mi a módszerük? A természetjogi felfogásban rejlő alapfunkció nem más, mint „társadalomkritika“. Azt vélik — s ez is egyik formája a racionalizmusnak, — hogy minden intézményt igazolni kell, hiszen csak egy bizonyosságunk van: gondolkodunk, kételkedünk, vagyunk. Igazolandó maga a jog intézménye, főképp a jogforrás tekintélye; a meglévő jog — ők használják a „pozitív jog“ szót — igazoló fórum elé tartozik. A jog nem alapszik pusztán közmegegyezésen, de a hatalmon sem, mondják a legtöbben. A jogi pozitivizmus a jogot pozitívnek és kötelezőnek tartja, mert elismert, „pozitív“ jogalkotó tényező parancsolta és biztosítja is, azaz ülteti át a valóságba. Az első kérdés tulajdonképpen a *jogalkotó* pozitivitása, a második a *normatartalom* oly mozzanata, hogy az a meglévő valóságba ültethető, realizálható. „A jog pozitívitásának problémája ép abban áll, hogy az egyben kellőségnek (Sollen) és valóságnak (Sein) is tűnik fel“.<sup>1</sup> Maga a normaadó (jogalkotó) törekszik erre a valószínűsítés-szemponctú normára, mely a pozitív, tényleges helyzetben kilátással bír arra, hogy megvalósuljon, azaz, a normaadó, láttuk, „instrumentális jel-

---

<sup>1</sup> Kelsen: *Die philos. Grundlagen der Naturrechtslehre u. des Rechtspositivismus*. (Philos. Vortr. d. Kantgesellschaft, 3. .) 1928. 10. 1.



legű“ szabályt akar. Ez persze csak hipotetikus norma<sup>2</sup> lehet, t. i. két oldalról hipotetikus a norma: a *normatartalom* (valószínűség) és a *normaadó* szempontjából — ez a kettősség okoz a mai vitákban végtelen zavart, rendszerint az egyik pozitívitásáról külön próbálnak beszélni, anélkül, hogy a kettősségre eszmélnének s arra utalnának, hogy a „pozitív“ normaadó és a *normatartalom* instrumentális kitöltése párhuzamosak egymással.

A pozitívitás két arca nem volt mindenkor jól látható, s csak a másodikra vetik a figyelmet: 1. a norma pozitív, mert tartalma megvalósítható bizonyos helyzetre berendezetten; 2. mert a normát bizonyos konkrét-történeti (pozitív) tekintély adja.

A természetjog főképp a normaadó pozitívitása kérdésében tart kritikai szemlét: minő *alapja* van valakinek követelni egy normatartalmat? A természetjog a *normatartalom* terén általában egy értékeszmébe fogózik, s ez az igazságosság eszméje. Ez az igazságosság: önérték, ez az, ami *érték*-tartalmat önt egy szabályba; messzemenő, „ideális“ tartalom ez egy szabályban! Kérdés azonban, hogy ha egy norma ép csak ideális tartalmú és a megvalósítás instrumentális szempontjait elvileg mellőzi, nevezhető-e az — jognak? A jogban több is kell, mint a puszta idealitás szempontja, a jogrendszer nem elvi álláspontokból áll, hanem megvalósulásra váró szabályokból.

A természetjog racionális értékalapokat keres a jog számára, tehát a jogban is az idealitást keresi, sőt — ami már hiba — a jogszabályt tiszta értéknormának nézi. Pedig más a szabály *tartalma*, — mely szerint az lehet érték, vagy lehet érték+valóság, végül lehet valóság — és más a *legitimáló alap*, amely érvényes az *értéktartalom* számára. A különböző problémásíkok ezek:

**Érték** — tiszta (ideális) értéknorma, *abszolút*

„Jog“

**Valóság** — a megvalósulás időbeli *relativista* (hic et nunc) szempontja.

<sup>2</sup> V. ö. 11. 1. Das Sollen des positiven Rechtes kann stets nur ein hypothetisches sein.

A jog, kitűnik a fentebbiekből, 1. a valóság és érték között helyezkedik el, 2. *minden jog kétfelé is igazolandó*; ezzel szemben a „természetjog“ csak az egyik, érték-irányú igazolást kultiválja.

A természetjog és a „pozitivizmus“ harca merőben meddő, mintha két bajnok akarna megvívni egymással két különböző emeleten. Az ellentét nem is áll fenn, mert nem „két, legfelsőbb érvényességi alapjukban egymástól eltérő normarendszerről“ van szó, hanem két külön problémásíkról. Egymást kiszorítaniok is lehetetlen, midőn más a problémák síkja: az egyik *értékigazolás* a norma tartalmát illetőleg, a másik egy *hic et nunc* szempontú érték-„valósítás“ szempontja.

A természetjog a norma igazságosságtartalmát, azaz értéktartalmát akarta növelni. Ezzel a jogot felemelni iparkodott az ideális értéknormák síkjára, szűkebbkörű kifejezéssel (mely ma sajnos, egyoldalúan használatos, mintha csak erről volna és lehetne szó): a jogot „ethizálni“ akarta — pedig eredeti törekvése nem egy jogpolitikai tény, hanem csak igazolás az értéktartalmat illetőleg, az igazságosság alapulvételével. *Kell* a jogot így (is) igazolni. Éppen nem helyes tehát az a fel fogás, mely szerint a legvégső, képzelhető „alapnorma“ tartalma független az igazságosságtól.<sup>1</sup>

Ügyelnünk kell arra, hogy mit értünk jogon, tételes, garantált *jogszabályt*-e avagy ideális, követelt *jogelvűséget*, mely a jogszabály tartalma mögött rejlő ideális elvet jelenti. Könnyű a fogalmi átsíklás. Ebből magyarázható a sűrű homály a természetjog és a jogpozitivizmus mai vitáiban. Maga a „Geltung“ szó is kimeríthetetlen forrása a lehetséges félreértéseknek; sokféle jelentése nemcsak lehet, hanem van is közhasználatban; így: egy államon belül lehet egy jogszabály „érvényes“, pontosabban „hatályos“; egy szabály ma már nem „érvényes“, helyesebben „hatályos“ stb. A természetjog

<sup>1</sup> Kelsen id. m. 20. és 21. l. így: Die Grundnorm ist selbst nicht gesetzte, sondern vorausgesetzte Norm, ist selbst nicht positives Recht... (Die Rechtswissenschaft greift zu der Hypothese einer Grundnorm...): was sie zu leisten hat ist zwar nicht: eine gerechte Ordnung(?), aber: eine sinnvolle Ordnung zu begründen. (A delegáció fogalma a 33. lapon szűk!)



szavajárásával viszont ha egy szabály nem felel meg az igazságosságnak, szerinte az „érténytelen“. Az értényesség itt jelentkező fogalmi nem ütközik, mert mások a szempontok: fennebb az „értényesség“ csak a „hatályosság“ szempontját jelentette, az állam *gyakorlati* életkörében lezárult a szempont, a következő esetben *elméleti* síkra tolódott a norma (esetünkben a jog) kérdése. Így a kettő nem az értényességi kör, hanem a szempont eltérése által lesz más és más.

Ha a jog egyszerűen a pusztá, meglévő hatalom parancsa volna, akkor nincs is igazában elvi problémánk; ámde kell végre igazolni a meglévő parancsoló hatalmat is. Így bukkanunk immár nem a *norma* igazolásának, hanem a *normaadó* igazolásának a problémájára. A bíralt normaadó reális hatalom, politikai erő. Ez analógiára a normaadót pusztán *létezőnek* veszik: ilyen az emberi „természet“, az ész, vagy az Isten. Mintegy a létező fölé magasabb létezőt helyeznek, azaz a létezőket magukat rangsorozzák; mindenkép kitűnik egy helyzet: a normaadó egyének fölött van, azaz szuperindividuális létező; s ez lehet, mint nem-egyéni alany, valami is:<sup>1</sup> természet, avagy az ész. A normaadó alanyiséga megszűnik, az egyéni önkénynek helye nincs többé, valaminő objektív áramlat tolul a jog fölé, amely annak *mértéket* ad: egy viszonyító mértéknek a látható társas valóság fölé helyezése lesz tehát az állandó problematika.

Az a gondolat természetesen sokáig nem vált világossá, hogy az ő normaadójuk nem az, aki kijelenti és követeli a normát, hanem az, ami a normatartalmában „kötelező“ erővel jelentkezik: az érték. Ez is szuperindividuális valami, de nem a létezők síkján van, hanem a kötelezőségek, az értényességek síkján. Mindez azonban nem a természetjog ügye, hanem egy általános normatan ügye. Feltettük itt is a fő pontokat, hogy lássuk, minő síkos a talaj, melyen a természet-

<sup>1</sup> Bergbohm szerint (id. Somló) a természetjog „jede Vorstellung von einem Recht, das von *menschlicher* Satzung unabhängig ist“. Lask szerint „in seiner konsequentesten Zuspitzung erscheint das Naturrecht als ein transzendentes, *absolut* *gemeines* Recht, demgegenüber sämtliche positive Rechtsordnungen zur Rolle subsidiären Partikularrechts herabsinken“.

jogásznak elesnie lehetett. Ámde azok is elestek rajta, akik bíralták, mint Bergbohm és utódai, akik kellő fogalomkészlet hiányában csak körüljárják a kérdést.<sup>1</sup>

Ha a régi formulázások nem is helyesek, a természetjogi eljárásból kitetsző elv ma is helyes: tulajdonkép a jogbölcselet, s a társadalomfilozófia ma így gondolkoznak. Az alapkérdés az, hogy a társadalom berendezése (szerkezete) igazolandó *objektív értékeszmék*, azaz érvényességek alapján. Ez a természetjogászok által inaugurált és nagy erővel fenntartott módszeres kiindulás maradandó értékű hagyomány. A természetjog szinte anticipálta, töredékesen és kevésbé tudatosan, a mai társadalomfilozófiát — ámde nem építette rendszerré, mert nem egyetemes társadalomszerkezeti principiumokat keresett, hanem csak — jogot: ez mindig a gyakorlati élet által követelt jogrendszerek felé gravitáltatta a problematikájukat. Így válik a probléma szűkké: tiszta normákat keres, de csak a fennálló (pozitív) „jogokkal” kapcsolatban.<sup>2</sup> Az ily lesiklás a probléma igazi társadalomfilozófiai síkjáról

<sup>1</sup> Ismét a korra jellemző író, M. E. Mayer (9. l.) egy álláspontját említjük az emberi „természetre” is hivatkozó természetjoggal szemben. „Es hat einen guten Sinn, von der Natur des Menschen zu sprechen und aus ihr die Rechtsordnung abzuleiten... Das Naturrecht... leitet aus der menschlichen Natur nicht bloß das Dasein irgendeiner, sondern den Inhalt einer bestimmten Rechtsordnung ab... Natürlich gelingt diese Ableitung nur, wenn man vorher die *menschliche Natur mit kulturellen Forderungen u. Bedürfnissen angefüllt hat*“. Már az is ad hoc értékes jogpolitikai tény, ha elismerjük a „természetes” követelmények, szükségletek fontosságát („Normativität des Faktischen”), de itt szelektáló elv is kell, a természeti tény „elismerése” csak ad hoc indítás; Mayer végre is elismeri: „Das Naturrecht ist also ein *Rechtideal*, aber kein Recht — oder Recht nur (?) in dem ethischen Sinne von Gerechtigkeit“. Persze „csak” igazságosságra hivatkozva egész szerkezeti principiumrendszerre hivatkozunk.

<sup>2</sup> H. Kelsen: (*Naturrecht u. positives Recht*. Intern. Zschr. f. Theorie des Rechts. 1928. 92. l.) Bergbohmról, a természetjog nagy kritikására nézve megjegyzi, hogy hiányzanak oly forrásidézetei, honnan ki derülnének a természetjogászoknak a pozitív jog elleni állásfoglalásai. És: „jedenfalls muss Bergbohm die Tatsache verzeichnen, dass die meisten Naturrechtslehrer mit ihrem angeblich apriorischen Naturrecht nichts anderes als das positive Recht dargestellt haben“. Am csupán nem sikerült az, amiben többek *akartak* lenni.



csak *jogkritikára* vezethet. Nagyszerű eszmekialakító tényező ez is, fermentátorrá lesz a természetjogász, mint kritikus, sőt agitátor új „jogok” kivívása érdekében. De *a theoretikus alap nem fejlődött tovább!* Még így is megvolt az alkalom arra, hogy ha a természetjogász a pozitív joghoz hozzáolvasta a maga elveit, ad hoc eljusson társadalomfilozófiai principiumokhoz. Itt azonban gátló volt ismét a „jog” fogalma. A jogszabályok végre is gyakorlati szabályok *ontológiai* „értvényesüléssel” (ontológiai „Geltung”), s ezt a mozzanatot a garantáló erő, a hatalom viszi be a jogi normába. A természetjogászok csak az érték felé orientálódva éppen nem tettek feltétlen szolgálatot a jog fogalmának tisztázására nézve.<sup>1</sup>

A jogeszmé fejlődésében valóban ingadozás van: hol az Ideált, hol a Valósulást keresik. A „pozitivizmus” is (jogelméleti értelemben) hol nő, hol fogy. Ha a jog túlságosan közelít a tiszta értéknormához, s nincs tekintettel a pozitív támasztékra: a hatalomra, úgy reális érvényesülése kezd megfogyatkozni. Ha pedig túlságosan kezes a hatalom pillanatnyi ösztönzéseivel szemben, úgy a jog értékbeli, erkölcsi tekintélye száll alá. A természetjogász a meglévő hatalmi viszonyokat bírálta s végre nem egyszer megfélekedezett — a garantáló *hatalomról*.

A hatalom körüli vita is kuszává lett. Hol a *normalkotó*, hol a *normagarantáló* hatalom kerül előtérbe: a kettő nem mindig födi egymást, hiszen feltehető, hogy egy szabályalkotó hatalom egyben nem garantál, viszont egy garantáló nem alkot szabályt. Így aztán a pozitívizmus is merőben mást jelenthet. „Pozitivizmus” lehet pl. egy tényleges normaadó hatalom elismerése; ámde lehet el *nem* ismerése is, t. i. akkor, hogyha a hatalmat nem *úgy* fogadja el, amint van, de revízióval igen. Néhol a hatalom reális-történeti, másutt ideáltipikus értelemben szerepel. Így a reális-meglévő és követelt-reálisan lehetséges hatalom szempontjai keverednek. A természetjogi felfogás a szabályadó és garantáló hatalmat igyekszik ideali-

---

<sup>1</sup> Erről az oldalról is éri a vád a természetjogot, mint pl. Somló-nál. 2. kiad. 1927. 128. lk. Mintha definíció lett volna a természetjog fő-célja, nem pedig aktív társadalomkritika.

zálni: ennyiben nem feledkezik meg a tényleges társadalmi hatalom problémájáról.<sup>1</sup>

Mi tehát a mai társadalomfilozófia érdekében a végső akkord? A természetjogász 1. megszűkítette a problémát, mert nem minden társadalomszerkezeti elvet vett fel vizsgálódása körébe. 2. Ha a jogra korlátozta vizsgálódását, az államnak szabálygarantáló jelentőségére kevés világosságot vetett. 3. Értékelméleti oldalon a természetjogász egy gondolat körül forog: *sum cuique* (ez individualista módon is érthető: minden egyes megfelelő jogára). Egyben felépítettek tehát egy igazságosságelméletet: ez az Althusiusnál (1618) már jelentkező *dikaiologia*. Ez is kétféle arculatot ölthet: száraz, formalisztikus elv, melyet a tételes jogtudós valamely jogintézmény bírálatában elő-elővesz; lehet azonban indító, lökörejező elv, mint Platon államtanában, vagy az újrendiség modern íróinál (Spann és tanítványai). Az igazságosság eszméje lehet absztrakt mérték, amihez elméleti értelemben viszonyítunk, hozzámérünk — de nem *akarunk* semmit. Végre is erre felé hajlott a természetjogászi dikaiológia: *tartalmilag nem tagozódott tovább*. Itt jelentkezik egy vonás, mely a mai jogfilozófiában is látható: az igazságosság valaminő elvont és elszigetelt, vértelen eszme s nem több, nem gazdagabb és lendítőbb erejű. Minden vele kapcsolatos elv megmarad a háttérben, feloldva az igazságosság formalizmusába, ám semmi nem sarjad ki belőle. A természetjog benső tragikuma az igazságosság eszméjénél való korai megállásban, lezárulásban rejlik. A 16—18. századig még nem volt mély történeti kultúra; hiányzott a társadalmi fejlődés eleven történeti képe. Már pedig társadalmi problémák az életből, a harcoss és küzdő világból, nem pedig elvont igazságosság-fogalmakból nőnek ki. A természetjognak el kellett sorvadnia elvontságában. 4. A 19. század vége felé a korviszonyok maguk is oda vezettek, hogy az egyén lesz a főkérdés, aki aztán egy többé-kevésbé mes-

<sup>1</sup> Sőt egyesek szerint a szociológiai realizmus kezdete is éppen ebbe a korba nyúlik vissza; így Sombart: *Die Anfänge der Soziologie*. (Erinnerungsgabe f. M. Weber. 1923. I. 3—20.). Ennek többen ellene mondtak.



terségesen konstruált, „szervezett“ társadalom tagjává lesz. Ez aztán az egyén természeti „jogait“ háttérbe szorítja: előtérbe megint — nem a jog, hanem — a hatalom kerül, hiszen a szervezés hatalomnövelés.

A természetjognak már a neve is kezdett feledésbe menni, midőn a 19. század közepén újjáéledt egy aktív gazdasági racionalizmus: az akkor ú. n. *szociálpolitikai irányzat*, főképp gazdasági viszonylatokban. A merész és bátorító szervezés-elv mellett háttérbe szorul a történetileg alakult közösségfajok (törzs, nemzet, helyi közösség, kultúrkör) spontán életfolyamatában érvényre jutó szervesség elve, amelyet a romantikusok (A. Müller stb.) találtak fel. A formális dikaiológia elhalványodott, sápadt fénye mellett a gazdasági és nemzeti válságok kényszerítik előtérbe a társadalm szerkezet magas elveit: egyrészt a gazdaságpolitikában, másrészt a nemzetközi jogban. Mikor ezek az új, konkrét feladatok új elvekre akarnak támaszkodni, a természetjogot, méltatlanul, már elfeledték.

### 3. A demokráciáról és fajairól.

Ha a demokratikus tanok újkori eredő forrását keressük, több feltörő rétegre bukkanunk, amelynek kormányzó igényei vannak s életfelfogásukban a transzcendens normaadó közép-kori gondolatától eltávolodva immanens törvényhozó fórumot keresnek. Az újkori immanens törvényadó forrás a világi fejedelem, ki a maga akarátát tartja törvénynek, tehát a canonistákkal szemben a római legisták hagyományait képviseli: *quidquid principi placuit, legis habet vigorem*. Ez az attitűd nem *képvisel* valaminő transzcendens akaratot, hanem maga akar, az ő akarata a törvény, az akarat immanens s ezenfelül egyéni, tehát önkényes akarat lesz. Az ellenhatásnak ez adja meg az útját: a demokrácia éppen azt akarja, hogy az immanens törvényadó forrás kiemelkedjék az egyéni-abszolút szférából, kollektivumra támaszkodjék: a „nép“ akarátára. Igen jellemző, hogy ez a modern színezetű felfogás újkori, nagyhatású pályájában *Hobbes*-nél ered meg, aki az őállamot népszerződésből konstruálja meg — és mégis eljut a fejedelmi ab-

szolutizmusához. Ha az őállapot, a status naturalis lényegében szuverén egyének halmaza, ahol kiki mindenre igényt tart (jus ad omnia), hiszen egyéni szuverénitásával szemben korlátot általában nem ismer, ámde mert ebből szükségkép „bellum omnium contra omnes“ következik, az ily terhes kaoszból csak a néptömeg jobb belátása visz odáig, hogy „szerződést“ kössenek, a maguk szuverénitását *teljes egészükben* átruházzák az új status civilis keretében kormányzó abszolút úrra. Az immanens hatalom és jog forrása — eredetileg — „lent“ van, a „néptömeg“<sup>1</sup> egyeseinél s ez már demokratikus gondolat. Mikor *Locke* ezt az átruházás-folyamatot korlátozottan fogja fel, amennyiben a szuverénitás nem egészében száll át az uralkodóra (pl. az önvédelem joga nem száll át), nem is minden időre, s nem is okvetlen egy egyénre, hanem egy testületre (parlament) száll át az akarat- és törvényformálás joga, az új fórum ismét „alulról“, a néptömeget kitevő egyesektől nyeri megbízatását: a szerződés-gondolat ismét demokratikus. Mikor pedig *Rousseau*, a népuralom apostola, azt hirdeti, hogy a szuverénitás nem száll át, hanem lényegében a „néptömegnél“ marad, csak ad hoc kormányzói megbízatások vannak, a törvényjavaslatra a néptömegnek magának kell szavaznia, a demokratikus gondolat ismét nem új, hanem csak nyíltabban jelentkezik. Az immanens normaforrás *állandóan* ott van: a néptömegnél, az választ, az szavaz, az dönt. Kétség a *nép- vagy közakaratot* illetőleg *Rousseau*-nál mégis nyomban felmerül: elégséges-e a néptömeg egyeseinek „partikuláris“ akarata, a *volonté de tous*? Azaz ha kiki maga akar, ez-e a „valódi“ közakarat (*volonté générale*) a közérdek tudása *nélkül*? Vajjon „közakarat“ minden egyes esetben felfelhasználható-e? Vajjon szilárd alap-e ez? Nyilván több eset lehetséges: az, hogy 1. megvan a valódi közakarat — ez a helyes és létező közakarat; 2. megvan a közakarat, mint létező erő, ámde csak látszat szerint „köz“-akarat, valójában külön érdekek szövődéke és kompromisszuma. Ebből az következik, hogy az ily „quasi-közakarat“-nak meg kell tisztulnia a különérde-

<sup>1</sup> Morfológiailag merőben differenciálatlan fogalom! S itt tudatosan használjuk, műszóként, differenciálatlan formában.



kek salakjától, tehát a valódi közérdek síkjára fel kell emelkednie. A közakaratot ugyan létezőnek fogtuk fel, de *különböző értékűnek*: a valódi és helyes közakarat a quasi-közakaratnál (a kompromisszumos és látszatos *ú. n.* közakaratnál) elter közösségi értékében, helyességében; és ha ez a quasi-közakarat az átlagos faktum, akkor a valódi közakarat (volonté générale) tulajdonkép nem létező valami, hanem ideál, és pedig esetleg távoli ideál, úgyhogy a reális népuralomban csak törekvés van a valódi közakaratra, de nem találunk arra biztosítékot, hogy törvényalkotásnál átlagosan, sőt kivétel nélkül a valódi, azaz helyes közakaratot veszik tekintetbe.

A demokratikus irányzat alig vette észre, hogy itt nem egy társadalompszichológiai homályos pont van előttünk.

Az átlagos demokratikus elmélet a harmadik esettel sem számolt: azzal, hogy *nincs* semminő közakarat, hanem van közhangulat, illetve „közérzet”.<sup>1</sup> Ez csak egy „potenciális” motívumokból összetevődő, irányzatos feszültség, ami még vár a maga feszültség-kiváltó okára, indításra, hogy „aktuális” erővé, valóban *akarat*tá tudjon válni. A való tényállás azt mutatja, hogy a demokrácia által megkövetelt „akarat” átlagosan ritkán lehet meg tömeges társadalomban, nincs még készen. Az csak a kisállamok korában volt valóban számbavehető, reális, „kész” tényező.<sup>2</sup> Az amerikai tömeg-ankétek megdöbbenően mutatják a tömegember szűk érdeklődését, a világtörténet legnagyobb neveit is alig ismerik; választói listákból alig néhány százalék neve ismeretes stb. A tömegállamokban új nehézség: megalkotni a tömeghangulatot és provokálni, esetleg szavazási kényszert alkalmazni, hogy a közakaratnak legalább valamilyen akkordját elnyerjük. Ime, itt már rábukkanunk: ha nincs meg a közakarat, akkor legalább a

<sup>1</sup> Az érzetlet kérdésének fontosságára és lényegére nézve ld. *Politikai lélektan*. 1932.

<sup>2</sup> Ld. az irodalomból pl. G. Guy-Grand: *L'avenir de la démocratie*. 1928. u. ö. *La démocratie et l'après-guerre*. 1922. (Bibl. d'information sociale, ed. C. Bouglé). R. Michels: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. 2. Aufl. 1925., továbbá Hasbach, Ostrogorski, Bryce stb. ismert műveit. Újabb irod. Barnes: *Sociology and political theory*. 1924.

„közérzületet“ kell bizonyos mértékig kialakítani, s a végső akkord: a közakarat semmi esetre sem lesz — átlagosan — egy spontán kisközösség akarata, hanem egy tömegtársadalomban provokált *mesterséges* quasi-közakarat keletkezhetik. Ha pedig mesterséges, azaz provokáltan létrehozott akaratot nevezünk köz-akaratnak, úgy lényegében az többé-kevésbbé csak annak az akarata lesz, aki azt létrehozta, tehát bizonyos tömegállapothoz képest felmerült gátlásokkal leszámolt, többé-kevésbbé *partikuláris* akarat keletkezik. Ha azt mondtuk, hogy reális tény csak egy quasi-közakarat (partikuláris kompromisszumok terméke), most azt látjuk: ez is átlag csak mesterséges termék lehet, nem pedig spontán alakulat. Holott eddig csak egy ú. n. közakarat *létének provokálásáról* volt szó, s még ezután következik a *helyességének* a biztosítása, ami egy amerikai szociológiai műszóval szólva a „social control“ tényezőinek<sup>1</sup> további kérdése. Mindez máig megoldatlan kérdés.

E rövid megvilágításban csak azt óhajtottuk kiemelni, hogy a „nép-tömeg“ mint törvényhozó, avagy „a közakarat“ kérdése mai napig tüzetes elemzés nélkül maradt, s ennek megvan a maga oka. Elégnek látszott ugyanis egy misztikus körvonalú, de bizonyos létező: kollektívum, hogy ellensúlyt találjanak valamilyen rólunk-nélkülünk határozó „felülről-kormányzással“ szemben. A demokrácia törekvésének lényege: az egyoldalú, „felülről“ eredő parancs alól való felszabadulás, és az, hogy a felelősségnek egyetlen társadalmi rétegben való összpontosulása lehetetlenné váljék. Mindez világosan *negatív attitűd* az abszolút állam stádiumával szemben. Pozitív oldalon azonban bőségesen van homályosság.

Célunk jelen munkánk általános programjához képest csak a lényeges pont: az értékeszmékben való tartalom felszínre hozatala. A demokrácia igen gazdag *sokféle* értékvonatkozásban. Sokfélesége hozza létre azt a misztikus varázst, mely a demokráciát a tömegek szemében körülveszi. Bűvös eszmekristály, mely hol egyik, hol másik oldalán csillan fel.

<sup>1</sup> Edw. A. Ross: *Social control*. 1901. (számos azonos kiadás.) S utána széleskörű amerikai szociológiai irodalom. Hasonló kísérlet Dékány: *Bevezetés a társadalom lélektanába*. 1923. 50—71. lk. „irányító tényezők“ címen.



Ámde axiografiai elemzés közepett csakhamar kiderül, minő sokfélekép értelmezhető a demokrácia, valamint felszínre kerül az, hogy nem is a legszerencsésebb ötvözetben, tömör kristályalakulatban vannak benne az eszmék, hanem folyton változó keverésarányban. Homályossága szinte növeli a hatását: végre is évszázadokon át a legmélyebb személyi tapadást — a szociáлизmusig — a demokratikus eszmekör mutatta.

Ez eszmekör három típusra oldódik szét, s társadalomszerkezeti értékeszmékben való tartalma típusonként különböző olyannyira, hogy egyik típus szembekerülhet a másikkal. A *politikai demokrácia*, a *népies-ethikai* és az *aszzcendenciás demokrácia* nem ugyanazon hangnemet képviselik a pozitív tanok terén akkor, midőn *negatív attitűdjük* azonosnak látszik — ép ezért nem szokatlan egy név alá csoportosításuk, hanem éppen átlagos eset. Három típusról beszélünk, tehát típusfogalomról lévén szó, a határok igen elmosódhatnak.

I. A politikai demokrácia elsősorban a politikai hatalom igazolásának s megalapozásának módja (népszuverénitás, közakarat, „többségi“ szavazásrendszer). Funkciójára nézve lényege egy szelekciós elv, t. i. kiválasztása azoknak, akik a politikai hatalmat gyakorolják, kiemelkednek tehát az átlagból, a néptömegből. E kiemelkedés célja a *hierarchikus rend* állapota, ez elvet állítania kell a politikai demokráciának. Ámde tömegekre támaszkodván, hogy hatással birjon, ép az ellentétét, az *egyenlőség* látszatprincipiumát kell hangoztatnia. Ez csak akkor természetes, ha a hierarchikus rend felső elemeit meglévő pozíciójukból célozza kiszorítani: a felemelkedő az „egyenlőség nevében“ küzd a már felemelkedettel szemben. Az egyenlőségelv konkrét-gyakorlati *eszköz* tehát, és nem társadalomszerkezeti *elv*. Mindamellett ez a homályosság mindehová átszáll, ahol csak demokráciáról beszélünk. Az egyenlőség e formájában nem lehet más, mint konkrét tagadás: nem kell a *mevlévő* arisztokrácia; szól ez általánosan is: ne legyen a társadalomban *állandó* vezető réteg. Nem jók ezek és ezek a vezetők in concreto, mondja a demokrata, de egyben általánosít is: nem kell *általában* vezető, a népnek nincs szüksége tőle független vezetőre, elég, ha „a nép“ kormányzóí-bírói ha-

táskör gyakorlására időszakos *ad hoc* megbízást ad (mint tény lett az Egy. Államokban). Nem kell külön politikai szakműveltség sem, mert mint Althusius mondja, a *recta ratio communis* megvan mindenfelé, az emberiség egyetemes racionalitása tény<sup>1</sup> és nem ideál. Ez a racionalista hiedelem pótol minden társadalomlélektani, vagy népszichografiai vizsgálatot. A politikai demokrácia az, mely merőben előtérbe állítja az egyenlőségelvet, s meghamisítja a társadalom normális képét.

Mit sem tud arról a problématerengerről, mely a *tagozottság* kérdésében felmerült: hogy minden rétegen belül van egy automatikusan kialakuló „tipikus elit“, amely állandó hatóerő, vonzópont egy-egy rétegen belül. A tagozottság kérdését a 20. század elejéig — éppen a demokratikus társadalomfelfogás hatása alatt — fel sem vetik, s csak újabban vet rá fényt a bécsi iskola Spann egyoldalú, közgazdaságtani szempontjainak hatása alatt.<sup>2</sup> Általában a tagozottság kérdésében a munkamegosztás tanával csodálatos ellentétben a politikai demokrácia azt hirdette, hogy politikai téren kiki egyenlően illetékes.<sup>3</sup> A politikai demokrácia bírálata szentségtörő vállalkozás, s a demokrácia „határának“ kérdése elodázódott.<sup>4</sup>

II. A demokrácia igazi népiességének alapja a második típusban van, mely egy mélyebb átgondoláson alapuló követelményben csúcsosodik ki. Látva a társadalmi tagozást, a rangok megmerevedését, avagy egy államilag megállapított túltagozásnak (rangoknak) disztanciáló hatását, merev, rang-

<sup>1</sup> Jellemző *Descartes*nál: „Nincsen semmi, ami igazságosabban van elosztva az emberek között, mint a józan ész, mert mindenki azt hiszi, hogy annyi jutott neki belőle, hogy többet, mint amennyi van, még azok sem igen szoktak maguknak kívánni, akiket minden másban csak igen nehéz kielégíteni“.

<sup>2</sup> Ld. Spann: *Der wahre Staat*. 1. kiad. 1921. Majd tanítványai: W. Heinrich: *Das Ständewesen mit besonderer Berücksichtigung der Selbstverwaltung der Wirtschaft*. Jena, 1932. Andreae: *Staatssozialismus und Ständestaat*. 1931.

<sup>3</sup> Éles, sőt sok helyen túléles kritika e téren E. Faguet: *Les études contemporaines*. Ebből m. ford.: *A kontárság kultusza*. 1919. *És a felelősségtől való rettegés*“. Chamberlaine: *Demokratie u. Freiheit*. 1917.

<sup>4</sup> Ld. W. H. Mallock: *The limits of pure democracy*. 1918.



rendszerből eredő (cári Oroszország) visszasságokat, megered a vágy egy *népies éthoszegység* után.

A politikai demokrácia nem lehet el bizonyos lelki athmoszféra nélkül. A lelkek ne disztanciálódjanak, sőt legyenek „közel” egymáshoz. Ez a vezet a társadalmi *magatartás* kérdéséhez (attitüddemokrácia). A demokratikus magatartás közvetlen, nyíltszívű, testvéries,<sup>1</sup> és ennek színezete végigözlöklik a demokratikus társadalom mindennemű érintkezésformáján, ellentétben a göggel és elzárkózással. Magától adódik a lelki közelség, ha megvan az alapja: a közös népies éthosz s ennek terméke, a bizalomteljesség. Ez is benne van Rousseau elméleteiben: minden ember lelke mélyén jó akaratot hordoz, melyet a civilizáció elrontott ugyan, de még felszínre hozható — csak fel kell keresni s ki kell nyitni a zsilipeket — a nép szíve, moralitása előtt. A népiesség e demokráciája kedves optimizmus az emberről (anthropológiai optimizmus). Míg a politikai demokrácia a józan ész egyenlőségelvén épül fel, addig a népies-ethikai demokrácia a nép morális épségén sarkallik. Népszerűtlen, mert „gyanusítás” mást is látni, mint jót. Ez majd a szocializmusban is feléled, hol a proletárt vélik magasztos hősnek s a proletár heroizálása kötelezővé válik. Keresni a népet tehát nem egyéb, mint a jót, a morálisat, egyben a józanész szikláját felkutatni. A romantikusok ugyanezt támasztották alá az alkotó „népszellem” tanával. Az eredeti, friss érzelmi közösség a költészetnek is eredeti tápláló talaja, mint alapja a politikának is a mindenütt késznek feltételezett közakaratban.

A népies-erkölcsi demokrácia, mely hasznos ellensúly a rangok elzárkózásával szemben, megadja a politikai demokrácia törtető világának morális valeurjét, és *tulajdonképeni* támasztékát. Mert valóban itt egy társadalomszerkezeti elv: a szerves egység elve bukkan fel, amelyet a durván mechanikus egyenlőségi-elv nem tud elérni, sőt mert a szervesség tagozódással jár együtt, az egyenlőség azt csírájában elfojtja. Ime, egy antinómia a demokratikus elvek terén, mely alig tudatos.

<sup>1</sup> A francia forradalom hármasszavában a *fraternité* (v. ö. *fraterniser*! — mint erre Ed. Hartmann rámutatott) attitüd-követelmény.

Azt követelik, hogy ha a nép nem egység, nem szerves valami, úgy *legyen* azzá: ennek *eszköze* a politikai demokrácia, de — kétsége *eszköze*.

A demokratikus szavazási rendszer ugyanis a népies összeforradással, az egységgel szembe kerül a „többség“ alkotásával, mely disztanciálja, sőt ki is rekeszti a „kisebbséget“: kényszerűen adódik ez, s itt hiába hangzik el a követelés, hogy a nép legyen egységes. Marad egy fikció, az, hogy a kisebbség tulajdonkép aberráció, normális az akarati éthoszegység. A többségi elv lélektani magyarázata ép csak az egység követelménye lehet, ami nehezen vihető keresztül.<sup>1</sup> Csak ad hoc válhat be az az elvi fikció, hogy mindig a többség a tulajdonképeni egység alapja. Rousseau úgy segít magán, hogy összerződésbe véteti bele magát a többségi elvet: a kisebbség így *magát* rekeszti ki a közösségből.

A demokrácia mindenik típusába behatol az individualizmus: a politikai demokráciában a szavazási rendszerrel, de csúcspontra jut az *aszcedenciás* demokrácia irányzatában. A szavazási rendszerben az egyén járul az urnához, ami kollektív csoportok, testületek képviselőténél is megvan, ámde itt már nem egyén akarati *tartalma* szólal meg. Azonban ez alárendeltté vált.

A népies-erkölcsi demokrácia közösség-szellemét is túlharsozta az egyesek feltörésének vágya, mely a népies demokrácia törekvését — a népéthosz egységének relatíve leg-

---

<sup>1</sup> M. E. Mayer (*Rechtsphilosophie*, 1923. 73. l.) magyarázata ez: „Der Majorisierung als blosses Mittel fehlt die eigene Herrlichkeit. Sie ist nur eine personalistische Zusammenzählung der Einzelwillen der Bürger, und als solche nötig, um den Volkswillen zu ergründen. Forscht man aber weiter, warum dieser Wille herrschend sein soll, so wird sich neben der negativen Auskunft, dass der Wille eines Einzelnen oder einer privilegierten Klasse nicht herrschen soll, keine andere finden lassen, als dass die Gerechtigkeit es so fordert“. Az egyén „elvi kizárásának“ lehetetlensége odavezet, hogy szükséges „möglichst vielen Bürgern gerecht zu werden“. Ama „kizárás“ lehetetlensége következik azonban az éthosz-egység elvéből. Az alapelgondolás csírája csak a kvantitativ szempont lehet, t. i. ha már ki kell zárni valakit, az „egységbontót“, azaz a kisebbséget zárják ki stb. Az egész elgondolás fordított is lehet: egységbontó a tömeg helytelen akarata.



nagyobb megközelítését — félretolta: a felemelkedés egyéni vénája nagyobb erőnek bizonyult, míg végre az aszcendenciás demokrácia lett úrrá a politikai demokrácián is.

III. Az aszcendenciás demokrácia<sup>1</sup> azt követeli, hogy mindenki egyenként oda emelkedhessék, ahová csak tud. Mászóval szerkezeti elveiben a társadalom vesse magát alá az egyesek emez aszcendenciás vágyának. Látható, hogy itt az egyéni *szabadság* elve emelkedik fel előttünk a legmagasabb régiókba, egy vonalon, a társadalmi pozíció-nyerés irányában,<sup>2</sup> mely igen sokat jelent.

Alig lehet elképzelnünk nagyobb ellentétet, mint ami a politikai demokrácia által hordozott u. n. egyenlőség-elv és az aszcendenciás demokrácia egyenlőtlenségi hajlama közt fennáll. A kétféle demokrácia mégis egy sátor alatt árul, hiszen az egyenlőség többnyire tagadó elv: bizonyos fennálló, t. i. egyenlőtlen viszonyokat tagad. Mivel csak számok közt lehet szorosan véve egyenlőség, emberek, társas viszonyok, és intézmények közt nem, tehát az egyenlőség in ultima analysi a társadalomban *minden* fennállót könnyűszerrel tagad. A kérdés tulajdonképpen oda tolódik, hogy az egyenlőség mit vesz mértéknek, mit tekint önkényesen alapnak. A felemelkedés elve a felemelkedő szubjektív vágyát helyezi előtérbe. Innen az aszcendenciával járó társadalomtorzulás és kaosz lehetősége. A felemelkedő egyenlőséget kíván fölfelé, viszont egyenlőtlenségre vágyik lefelé. „Demokráciát“ hangoztat felfelé, lefelé viszont — arisztokráciát jelent. „Die Demokratie ist eine Methode um eine neue Aristokratie hervorzubringen“, mondja Fr. W. Förster.<sup>3</sup> Az aszcendenciás demokrácia tartalmában egy arisztokratikus principium is feltalálható. Demokrácia és arisztokrácia általában nem ellentétesek, hanem egymást ki-

<sup>1</sup> Aszcendencián nem fölemelkedést, hanem felemelkedési *hajlamot* értünk, ez tehát diszpozíció-fogalom. „Aszcendenciás“ e szerint nem aktuálisan fölemelkedő, hanem „fölemelkedési hajlammal telt“, lehetséges kifejezés: emelkedékeny (pl. fogékony mint diszpozíciós fogalom) erősen szokatlan volna.

<sup>2</sup> Ld. bővebben *Társadalmi felemelkedés*. Bpesti Szemle. 1933.

<sup>3</sup> *Politische Ethik*. 1918.

egészítik. Semmi sem nyújt nagyobb biztosítékot a demokráciának, mint egy demokratikus érzületű arisztokrácia, semmi sem fenyegeti jobban a demokráciát, mint egy titokban gőgös, nyíltan demokratikus allure-rel fellépő oligarchia.

Az egyenlőség tehát fennáll a versenyben való kiindulási vonalra nézve, követeli a verseny indulási egalitarizmusát és szabadságát, de a végcél új arisztokrácia lesz. Ime a demokrácia eszmeköre oly tág, hogy felveszi egyenesen az arisztokratikus elvet is, nemcsak megtűri. Ezért nincs mindenütt feltétlen ellensége a demokráciának az arisztokráciák körében sem. Ellentét csak ott ered meg, ahol egy új arisztokrácia versenytársa a *réginek*; ebből származik az a csalóka elv, hogy az arisztokráciát éppen a demokrácia támadja; holott csak felújítja, s többféle arisztokráciát teremt, differenciál. Így keletkezik sokféle *elit* a modern társadalomban (az elit pluralizmusa).

Ha már most számot vetünk azzal, hogy a demokrácia eszmeköre minő sokféle értékeszmét egyesít, nem csodálkozhatunk azon, hogy évszázadok óta nagy népszerűsége tett szert. Kielégítette az egyenlőség barátait épúgy, mint egy „egészséges“, új alárendeltség (hierarchia) híveit; megvan benne a liberális, egyéni szabadság elve politikai téren, meg a társadalmi szabadság a fölemelkedésben: bámulatos erejű dinamikus elvcsoport a demokrácia, mely a társadalmat mozgásban tartja. De kielégítette az étatistát is; a politikai gondolkozó megnyugodott valahogy a reálisnak és aktuálisnak nézett „közakaratban“, sőt az ethikust is kielégítette, aki a népben az élő éthosz egységét kereste. Kielégítette azokat, akik a meglévő állapotokat akarták konzerválni, mert a „demokratikus“ szavazati rendszer volt annyira rugékony, hogy érvényesíthető volt a konzervatív gondolat is. De kielégítette a forradalmárt is, mert tág kaput nyithatott, ha kellett, egy „új rendszernek“, egyszerűen csak a többséget kellett megszerezni és megszervezni *fennálló*, individualista alapon.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kelsen (*Wesen u. Wert der Demokratie*.<sup>2</sup> 1929. 20. lk.) nagyon világosan utal a laza pártokra; számtalan lehetősége van az oly párt-



Mindezek a többé-kevésbbé kedvező mozzanatok erősen redukálódnak a társadalomfilozófia síkján, ha kérdezzük: igazolhatók-e az egyes eszmék, pl. az egyenlőség? és összhangban vannak-e az egyes értékeszmék, egyensúlyozzák-e egymást csupán, avagy lerontják egymást? Itt ellentétes eszme, mely nem ellensúlyoz, hanem lerontja a másikat: az u. n. egyenlőség; ez szószerint véve a hierarchiát kereken tagadja. Ha tehát valaki éppen az egyenlőséget tartja a demokrácia főelvének (sokan vannak ilyenek), akkor minden rendalkotó hierarchia lekerül a napirendről.

Ezt teszi az aszcendenciás *szabadság* elve is, ami viszont az egyenlőséget rontja le. Valóságos tumultusa van itt a vitázó elveknek. Különös, hogy a hierarchiát a demokrácia nem követeli, hanem az egyének emelkedése által valósítja meg szabadság biztosítása árán.<sup>1</sup> Nem csoda, ha a kölcsönös antagonizmus az elvek terén minden elv *relativizálására* vezet.<sup>2</sup> Még a népies-ethikai demokrácia sem abszolút követelmény gyanánt áll elénk, nem követelt, hanem inkább csak feltételezett; háttér, színfal az a politikai közakaratdogma számára. A politikai demokrácia előtt a népies éthosz-egység eszközzé válik, hatalmi bázissá a kormányzó hatalom megszerzésénél és megalapozásánál. A szabadság is csak relatív eszköz; a demokratikus alapon nyeregbe jutott réteg természetesen első sorban a maga számára óhajtja gyümölcösöztetni a szabadság elvét.

nak, melyet az állam nem tesz szervvé. „Demokratie ist notwendig und unvermeidlich ein Parteienstaat“. Elvileg az, tehát minden párt megtalálja a maga számításait.

<sup>1</sup> Jól látja Kelsen (i. m. 93. l.): Der Freiheitswert und nicht der Gleichheitswert ist es, der die Idee der Demokratie in erster Linie bestimmt. Gewiss spielt auch der Gedanke der Gleichheit in der demokratischen Ideologie seine Rolle; doch nur in einem durchaus negativen, formalen und sekundären Sinne. Weil alle möglichst und sohin gleich *frei* sein sollen, sollen alle an der Bildung des staatlichen Willens beteiligt und sohin in gleichem Masse beteiligt sein“. Ez az „egyenlőség a szabadságban“ hol az egyenlőséget, hol a szabadságot helyezi előtérbe, a történeti adatok szerint.

<sup>2</sup> Kelsen (i. m. 101. l.) felismeri: „Der Relativismus ist die Weltanschauung, die der demokratische Gedanke voraussetzt. Demokratie schätzt den politischen Willen jedermans *gleich* ein... Darum gibt sie jeder politischen Überzeugung die *gleiche* Möglichkeit sich zu äussern“...

Társadalomfilozófiai alapon tehát kiderül, hogy a demokrácia nem támaszkodik sem az összes szerkezeti eszmékre, sem *összhangzó* eszméket nem tartalmaz. Tehát csak ad hoc történeti jelentősége lehet e kevert eszmeirányzatnak. Ily jelentősége mindenesetre volt és van; a leghatalmasabb erejű motívumokat serkentette életre, hatalmas injekció gyanánt lép fel és tömegmozgalmakat eredményez. S ez szükséges is volt azon időkben, midőn tartani lehetett a társadalom megkövesedésétől. Viszont amidőn a társadalom elemei rendkívüli változásokon gyorsan estek át megfelelő rendszer nélkül, szükségessé válik az, amivel a demokrácia hite szerint elvi küzdelembe bocsátkozik: új, átgondolt s indokolható alárendelődési rend. Hogy a hierarchikus principiumot is magában kell rejtenie a demokráciának, s hogy ez elől nem vonulhat vissza, kétségtelen. Egy demokratikus átalakulás csakis egy meglevő, aránylagos *rend* alapján lehetséges; ott ahol teljes az anarchia, soha nem demokrácia, hanem diktatúra születik meg, ez pedig önkényes, nem *társadalmi* alárendeltségi rend.

#### 4. Liberalizmus és társadalmi naturalizmus.

A liberálizmusnak több típusa van, s mielőtt annak vizsgálatába bocsátkoznánk, hogy minő típus mit tartalmaz, el kell őket választanunk aszerint, minő *téren* minő a szerepe a liberális eszmeirányzatnak.

A liberalizmus más és más jelentéssel bír *politikai*, *gazdasági* és *kultúrpolitikai téren*.

I. Politikai téren a liberalizmus összeolvad a már ismertett individualista demokráciával, jelenti a szabad politikai érvényesülést. A *politikai* liberalizmus e célból az egyén szabad akaratnyilvánítását biztosítja „alkotmány” útján: ez természetesen az állam igenlését jelenti. A politikai liberalizmus étatista irányú, ámde szerinte minden alkotmány voltaképp az egyén jogainak fenntartására szolgál, tehát az alkotmány csak a küzdő egyéni erők „egyensúlyi” szerve, célja végeredményben az egyén érvényesítése. Az alkotmány maga különböző tényezők, erők megfelelő szembeállítása (C. Schmitt), ki-



egyensúlyozás, mely végre az egyén javára szolgál. Ez az étatizmus tehát végre is igen mérsékelt, úgy hogy a politikai liberalizmus inkább az államhatalom minimálása, mint normális mértéke felé hajlik. A politikai liberalizmus ezzel másodlagossá lesz.

II. A *kultúrpolitikai* liberálizmus jelentősége lényegesen nagyobb, egy magas rendű, értékben gazdag személyiség lebeg szemei előtt. Társadalomerkölcsi követelmény az, hogy a gazdagon értéktudatos egyéniség szabad működése elé ne meredjenek állami vagy társadalmi (rang-) akadályok. Valóban, a gazdagon értéktudatos egyén, az, amit teremtő kultúregyéniségnek mondunk, lenyűgöző konvencionalizmussal, merev formalizmussal, társadalmi leszorítottságával szemben védelemre szorul. Szabad legyen tehát az út a tehetség, az érték, a teremtő kultúrerő számára! Az „igazi” egyéniség teremtőképességének biztosítása a liberalizmus szép oldala. Az ilyen liberalizmus sohasem szorítható ki a kultúrpolitika elvrendszereből, egy „nemes” liberalizmus ez, mely hódolat a személy, az értéktudatos egyéniség által hordozott érték előtt.

Bárminő szép is a liberalizmus ezen kultúrpolitikai álláspontja, egy veszélyes járulék akaratlanul tapad hozzá. Akkor ugyanis, amidőn a liberalizmus szabad utat nyit az egyén által hordozott értéknek, ez az érték nagyon is az egyénhez tapadtnak, s egyéntől függőnek fog feltűnni. Már maga az, hogy valami „egyéni” (pl. egy „egyéni” műalkotás), értékjelzőnek tűnik fel. Nem arról szólunk, hogy az egyén de facto túl önálló lesz, hanem arról, hogy ily önálló egyéni kultúrális beállítottságot hangsúlyozó liberalizmus *relativizálja az abszolút értékeket* egyéni „álláspontokhoz” képest, csak az tűnik fel előtte valódi értéknek, amihez az egyén spontán hajlandó belsőleg hozzájárulni, kész az értéket magáévá tenni. Az érték tehát nem lesz önmagában érték, hanem értékke az egyén által lesz. Romboló individualizmussá válhat ez, ha nem is szükségképen; egy esetleges *értékindifferentizmus* járt útvo-nala lehet ez álláspont.

Korán fellép továbbá egy hiba, mely a 19. század végére magasra hatványozódik: oly feltevés, hogy eleve minden em-

ber egyformán gazdag, értéktudatos személyiség, melynek nincsenek kialakulási stádiumai. Így a pedagógiában, avagy a közéletben fellép egy *általánosító egomorfizmus*, oly feltevés, mely szerint kiki alapjában oly szabad, értéktudatos egyéniség, mint a magasszárnyalású gondolkodó maga: az ő egojának mintájára fog fel mindenki mást, egyenlően, egalitarista módon. Ez majdan ellentétbe jut a szükséges *szelekció és nevelés* elvével. Kezdőpontnak, nem pedig végcélnek látták az egyén értéktudatosságát.<sup>1</sup> Az általánosítás hibája hibás és laza tömegkarakterológiára vezette a kultúrpolitikai liberálizmust: sem a tudatos szelekció jelentőségét nem ismerte fel, sem a nevelés energikus vénáját nem bátorította, általában a nevelő behatás hitét nem táplálta. Ez azonban jórészt csak reflex, mely átvetődött a gazdasági liberálizmus oldaláról. A kultúrpolitikai liberalizmus egyéni szabadsággalve egészben a liberálizmus értékes oldala, *ha* a kellő milieuban s kellő értéktudatos egyénnel kapcsolatban jut alkalmazáshoz.

III. A liberálizmus legkiemelkedőbb alakja a *gazdasági liberálizmus*, mely az egyéni szabadverseny elvét hirdeti. Ebben az egyéni erő jogérzete tör elő, az önérvényesítés jogosságának hite. A verseny ugyanis kezdetben nem szubjektív, hanem *objektív versenynek* tűnik fel: nem egymással versenyeznek az egyesek, hanem egy objektív célért.<sup>2</sup> Ez objektív cél azonban szűkkörű: az egyéni önfenntartás és önkifejtés célköre. Alapja egy etikai-karakterológiai álláspont: az „objektív egoizmus” rendszere,<sup>3</sup> mely szerint az egyén a *maga* objektív céljai szerint él, de tartozik is így élni. Önmagát saját életprogramja szerint hangolja be,<sup>4</sup> szubjektív vágyaknak

<sup>1</sup> V. ö. Dékány: *Szabadság és kényszer a nevelésben*. A III. egyet. tanügyi kongr. naplója. 1928. I. 117. lk. Fr. W. Foerster: *Autorität u. Freiheit*. 1923. Stählin: *Zwang u. Freiheit in der Erziehung*.<sup>4</sup> 1927. Litt. Th.: *Führen oder Wachsen-lassen*, stb.

<sup>2</sup> V. ö. erre nézve *A bourgeois és kapitalista megítélésének eredete* (Közgazd. Szemle. 1933.) c. dolgozatunkat.

<sup>3</sup> Alapjait illetőleg ld. *Ethika, szociológia és társadalompolitika*. Athenaeum. 1929.

<sup>4</sup> A 16. századi etikusok (Spinoza) idejétől a szociális darwinizmusig húzódik e felfogás és Nietzsche Übermenschében kulminál.



(hédonizmus) nem engedve, önfegyelmezett munkakultusz puritán híve gyanánt. A gazdasági liberálizmus e ponton politikaivá is szélesül: az egyén önállása a politikában is célállás (a személyiség értékének hangsúlyozása). Mégis az első téren kedvezőbb a mérleg, sőt itt kiválóan kedvező is lehet. Ma, amidőn nyilvánvalóvá lett, hogy a liberalizmus képtelen a társadalom egyetemes szervezésére, gyakran elfeledik, hogy a liberálizmus volt az, mely hatalmas kezdeti energiát jelentett, rendkívüli módon felfokozta az egyének önkifejtő energiáit, s végre is hatalmas munkamennyiséget provokált, melyre a gyors lendületű tömegtermelésnek és tömegellátásnak szüksége volt. A puritán munkakultusz látványa károsan is visszahatott: a liberalizmust belevitte abba a gondolatba, hogy az individualista önkifejtő energia általában a gazdasági és politikai élet sarkköve, holott ez kevésnek bizonyul: a tömegek kora új lapot nyit meg, melyen nem lehet olvasni már a liberálizmus betűivel.

A gazdasági liberálizmus társadalomszerkezeti elveket is hordoz, természetesen individualista irányban. Gazdasági téren az államnak határozottan csak a minimumát akarja, hiszen feltevése szerint a főerő — mindenütt — az *egyéni önkifejtő energiája*. Ez valóban rendkívüli munkateljesítményre vezet, de társadalmi téren az összefüggés mélyebb alapjait kevésbé táplálja, nem antiszociális, sem aszociális, hanem egyszerűen alig-szociális beállítottságú.

A liberálizmus individualista túlhangsúlyozottsága — bár a hordozott szabadság-elv alanya lehet végre egy-egy kollektívum is — kapcsolatos az *egyéni erőnkultuszával*: ez vezet a liberálizmust naturalista síkra. Vizsgáljuk meg ezt a kapcsolatot is, mert ez vezet a liberálizmus főhibájára.

A liberálizmus említett esetleges értékindifferentizmusát — akcióbeli lágyágát is — a természettudományi világkép korabeli túlsúlya támasztotta alá. A világ erőinek összetevésében nem mi, emberek vagyunk a vezérek, az eredő vonalát nem mi, emberek, alkotók húzzuk meg, hanem maguk az erők. A puszta naturalizmus szerint a norma leolvasható a valóság arcáról, a tényleges erők egyensúlyából. Cselekszünk? Csak

sodortatunk. Az emberi perszonalitást nem ismerjük így meg saját érték- és kötelezettségtudatával, erős hitével. A biológizmus az embert pusztán alkalmazkodó lényvé tette meg. Avagy: a fejlődés „tényleges tendenciáit“ kell kifürkésznünk, ehhez képest kell (sollen és nem müssen) cselekednünk. A „legalkalmasabb“ lény (the fittest) lesz a „legjobb“, mert legerősebb lény (a félreértett darwinizmus). Ez van meg a szabad versenyben. Itt a nagyobb erő győz, nem a nagyobb jogosság, vagy érték. A verseny elve nem az, hogy engedjünk utat az érdemnek, hanem — az erőnek. Ez *biológiai optimizmusra* vezet: a nagyobb, azaz győztes erő jobb is. Továbbá nem nézik a verseny *motívumait* sem. Smith szerint az ember helyesen ismeri önérdékét, ész szavának engedelmeskedő, racionális *economic man*, ki nem kér felvilágosítást, nem keres maga fölé társadalmi normát, mely őt vezesse, óvja: a versenyben jogérintetes egyéni erő mindenné válik. Egyéni verseny — érdek tudatosság alapján — automatikusan helyes társadalomra is vezet. Ez is optimizmus, és hipotézise, mely szerint „a társadalom egyének, egyéni akciók pusztá összege“, általában téves. Végre is mi lesz, ha csak egy valaki akad, aki nem „objektív egoista“ módjára értelmes, önuralmat gyakorló, ésszerűen teremtmény ember, hanem rombolni akar? Fordulópont keletkezik, s belátjuk a verseny sem lehet morálközömbös. Belátjuk, hogy a verseny nem *erők* harca a pusztá sikerért, más a lényege, igazi jelentése: áldozatok sora a magasabb értékekért. Maga a gazdasági liberálizmus elszűrki a verseny motívumait, érzéketlenséget megtűr értékek iránt, hogy a sikert, a versenyeredményt elérje. Ezzel az emberi motívumok nem válnak nemesebbé.

Sajátosak a verseny-elv akaratlan melléktermékei. A liberálizmus *autonóm* egyeniséget kíván. Értékek és célok egyéni átéltsége<sup>1</sup> kedves előtte, a céltűzés is legyen egyéni. A norma egyéni és autonóm, a normatartalom leolvasható az egyéni ész-

---

<sup>1</sup> Erre céloz M. E. Mayer (i. m. 86. l.): ...ihr gewaltige politische Errungenschaften, die jeder unabhängig von seiner Parteirichtung in Ehren halten soll, zu danken sind, *vor allem* die auf geistigen Gebiet liegenden Freiheiten.



ből: a liberalizmus százada szívesen magyarázza így Kantot. Elhomályosítja, hogy az értékek az egyének *fölött* vannak. Nem táplálja tehát a pietást sem, azaz a tiszta hódolatot, melyet az egyén érez az egyénfölötti, az érték láttán, sőt a történeti munka árán szerzett javak, a „történeti tőke“ is ép-oly egyéni hiperkritika tárgya lehet, mint bárminő pusztá öt-let. A túlfeszített kritikai véna arisztokratikus valeurt kap — mindez az u. n. szabad verseny *akaratlan* mellékterméke, finom drótháló, mely bénítja az érték felé törő szellem röptét.

A liberalizmus eszmetartalma végre is csak az egyéni szabadság elve. Eszméi csoportjában nem a kaotikus egymásmellettiség a hiba, mint a demokráciában, hanem az egyoldalúság. Hogy a „szabad“ egyéniség, a szabad utat nyert tehetség mikép illeszkedik be a társadalomba és *minő* társadalomba, ez a kérdés valójában válasz nélkül marad. Nincs szó sem a szervezethez, sem a szervesség elvéről s következményeiről. A szabadság maga sem csak negatív valami: ha oldunk egy oldalon, keressük szükségképen a lekötést a másikon. A negatív szabadság sok, az egyén magára marad.

## 5. A szocializmus eszmeköre.

I. Amint clőtérbe lépett az individualista gazdasági liberálizmus, megjelent árnyékképe, mely az előbbit kíséri, a szociálizmus is. Az árnyékkép csak folt, mely a megvilágított testnek körvonalait adja meg: így a szociálizmus is. Felismerhető a körvonalakban a liberálizmus által való determináció. Természetesen nem egyféle szociálizmus van. Az első kor (kb. 1848-ig) a szociális érzületeket kifejlesztő s az államot előtérbe nem toló *morális-apolitikai* szociálizmus. Későbbi nevét („utópikus“ szociálizmus) Engels agitációs célra banális módon adta meg, hogy az ő szociálizmusát, mint „tudományos“ szociálizmust önmaga magasztalhasa. Mindenesetre az első kor szocializmusa nem volt étatizálódva, nem iparkodott az állam hatalmi eszközeit megragadni, hanem az erkölcsi érzésen át az embert törekedett áthatni. Ebből a stádiumból ered a szociálizmus agitációs ereje, vénája a lelkek megnyerésében.

A marxi irányzat sajátos, diametrális fordulat: nem a

léleknyerés, a morális, lelki hódítás a célja, hanem elég számára a pusztta toborzás, a tömegek felhajtása. E célból kelt gyűlöletet felfelé, vádol, sőt nyíltan rágalmoz (tudva, hogy rágalmoz),<sup>1</sup> pl. ebben a tételben: Hogy a forradalmat az egész társadalom érdekében állónak lehessen feltüntetni, azaz „hogy egy rend [osztály] az egész társadalom rendjének (Stand; ma: osztály) számítódjék, ehhez az kell, hogy a társadalom minden hibája egy osztályban összpontosuljon, tehát... hogy egy rend [osztály] par excellence a felszabadulás rendje [osztálya = proletáriátus] lehessen, e célból viszont egy másik rendnek [osztálynak] ép a leigázás közismert rendjének [osztályának] *kell lennie*“. Bourgeoisie = kizsákmányoló, proletáriátus = kizsákmányolt stb. lesznek az ú. n. „osztályok“, amelyek politikai-harci felekké válnak (mint politikai jobb- és baloldal). Ez az osztály-dualizmus<sup>2</sup> tarthatatlan, sőt korlátolt, tényekkel szemben egyenesen vak. Ámde a későbbi ó-marxista írók hibája annak fel nem ismerése, hogy az osztály és osztályharc-„elmélet“ tulajdonképp csak minden irányban romboló harci eszköz.

Megszületett az *osztály-fátum* gondolata is: kiki determinálva van osztályhelyezete által, pl. a tőkés azáltal, hogy bármiféle (!) tőkéje van. Megindult a karakterek vádja: a bourgeois „csak“ profitszempont vezeti, „csak kizsákmányol“ stb. Lassan a társadalom úgy tűnik fel, mintha ragadozók kezében volna, mintha minden csak ép a „proletáriátus“ ellen esküdött volna össze. Viszont az ó-marxista szerint a proletár hős, aki a társadalmat szenvedéseitől megváltja. Két típus képe keríngett a nép milliói előtt: a gonosz és a jó típusáé — mindezt az osztályhelyzet fátumából varázsolták elő. Az emberi karakterekre vonatkozó eme *dualizmus*, mint másutt részletesebben kifejtettem,<sup>3</sup> csupa merész konstrukciókon alapszik, spe-

<sup>1</sup> A Gesammelte Schriften von K. Marx u. Fr. Engels ama kényes részét közöltem: *Ethika, szociológia és társadalomfilozófia* (Athenaeum, 1929.) c. cikkemben. (II. fejt.)

<sup>2</sup> V. ö. *A marxista osztályelmélet*. 1928.

<sup>3</sup> V. ö. *A „bourgeois“ és „kapitalista“ megítélésének kezdetei*. Közgazd. Szemle. 1933.



kulatív valami, s nem mutatja a társadalom gazdagon differenciált, egyéni típusainak valódi képét.

A döntő fordulat sajnos megtörtént: a gyűlöletkeltés politikai akciója milliók körében sikert aratott, a ressentiment elterjedt: az emberekben sohasem gyarlóságokat, emberi vonásokat kerestek, hanem lelki gonoszságot. Ez emberirtásra kellett hogy vezessen.

Idejutottunk, miután a szociálizmus előző kora után minden áttolódott a politikai térre. Az osztályharc jelszava alatt és a történelmi materializmus ködképe által eltakarva elhomályosították az egyéni moralitásnak, elsősorban az emberszeretnek jelentőségét. Ahol „osztályharc“ van, először az emberszeretet az, mely nyomtalanul eltűnik. Tehát az új szocialista irányzat képe éppen fordított az előző koréval: egy *politikai-amorális szociálizmus* kapott lábra, mely egyre inkább erkölcs-közömbös lett. Nem az egyes emberre kell tekintenünk, úgy mond, hanem az intézményekre, melyek hatalmi szóval megváltoztathatók. Ezért kell először az államot kézbe kapni a proletárdiktatúra „átmeneti“-nek vélt uralmi formulájával.

Ime, két stádiumról beszéltünk a szociálizmus körében: az érzületi-moralista stádiumról, melyet követ egy immár morál-közömbös *politikai* stádium, mely csakhamar túlpolitizálja összes problémáit s beköszönt egy belső tragikum jelentkezése: a heroizált proletáriátus politikai tömeg ugyan, de belső, *tényleges* karakterét nem nézi maga a szociálizmus, csak azt, hogy minő hatalmi pozíció nyerhető vele, azaz a proletáriátus minő eszközzé tehető.

Ez a szociálizmusnak reális emberlátását merőben aláássa, nem nézi, minő az a tömegember, akinek számára felnyitja az útsorompót. Az a szociálizmus, mely túlpolitizálja a hipotetikusan konstruált emberi karaktereket, amorális közönyösséggel nem óhajt erkölcsileg emelni. Másszóval: új intézményeket akar új emberi erők, főkép morális emelkedettség nélkül. E tekintetben, az u. n. „utópikus“ stádium egészségebb programmot jelentett: magát az embert akarta áthatni. Az új stádium csak politikailag toboroz, „felvilágosít“ ugyan, de érzületben, motívumban nem nevel.

Az eredmény: *a tömegek karakterproblémájának megol-*

*datlansága*, akkor, amidőn a tömegek túlpolitizálása különben is nagy tehertétellel növeli a fennálló megoldatlan kérdéseket.

A szociálizmusban kétféle attitűd van: kritikai és építő attitűd. Az utóbbi *függ az előbbitől*: amit kritizál, annak helyébe óhajt új intézményt léptetni. Ime, itt egy újabb tragikum forrása. A szociálizmus nem önálló gondolatot képvisel, hanem először negativista, s e negativizmus arányában és nyomában látja meg az új teendőket: ellentéteket keres mindenáron a liberálizmus rendszerével. Ez ellentétek ezek:

1. A liberálizmus túlhangsúlyozza az egyéni *szabadság* elvét. Ezzel szemben a szocializmus oly társadalomképet konstruál, ahol az egyén azt a szabadságszférát is elveszíti, amelyre a társadalomnak minimálisan szüksége van. Az egyén teljesen bekapcsolódik egy társadalmi üzembe, *kötöttsége* maximális lesz, egy gépezet *önállótlan* részévé válik. Ez a liberálizmusnak ép az ellentéte. A liberálizmus erősen kifejtette az egyén *önkifejtő erőit*. Egoizmust nem egyszer károsan is megenged, de van egy hatása: bámulatos munkamennyiségre sarkalja, „ambicionálja” az egyeseket. Ezzel szemben a gépies társadalmi bekapcsoltságba jutó egyén a szociálizmus diadalrajutása után (próba a Szovjet) önállótlan üzembrészé, helotává lesz.

2. A liberálizmus az erők versenyére épít, az erőt naturalista módon becsüli meg. Kiki győzőn, ahogyan tud. A győztes erő egyben értéknek számít, holott nem szükségkép az. Nincs szükség állami korlátozásra. A liberálizmus megelégszik az államnak pusztá rendtartó szerepével, az állam minimumával. Az állam ne korlátozza a „szabad” versenyt, ne avatkozzék be a termelésbe.

Ezzel szemben a szociálizmus előtérbe tolja az államot, sőt mindent étatizál. Nem egy *szabad* verseny helyébe léptetne *szabályozott* versenyt, hanem egyenesen *kizárja a versenyt*. Mindenütt egy gépiesített mammutüzem képe lebeg előtte, ahol a kerekek nem „versenyeznek” egymással, hanem pontosan egymásba kapaszkodnak, „kooperálnak”. Ez a *kollektív üzem* alap gondolata.

Vajjon lehet-e a versenyt egyáltalán kizárni? Elképzelhető-e, hogy élő lény létezzék a versenyképesség kizárásával?



A szociálizmus sem teheti meg azt, ami lehetetlen. A verseny megmarad, csupán egyéni formái küszöböltetnek ki. Viszont ugyanekkor *versenycsoportok* keletkeznek. Minden társas szervezet egy-egy „versenycsoport“, már a liberálizmus is elfogadta, mint szükséges tény. De a szociálizmus még egy lépésre kényszerül a társadalmi logika útvonalán. Míg a liberálizmus a versenycsoportokat mégis csak az állam ellen-súlyozó erejének ellenőrzése alá helyezte, addig a szociálizmus — egy másik logikai vonalon — *beállítja magát az államot* a versenycsoportok, társas egészek közé. Mi sem természetesebb, mint az, hogy az állam — nem tűr majd versenyt, egyedül marad a küzdőtéren, úgy hogy az államnak nem marad ellenőrzője a verseny terén: abszolúttá lesz. Erre a „magántulajdon“ kritikája vezetett.

3. A szabad versenyben önállóan szereplő *egyén* helyett ott a panjurista *állam*. Ha az egyén győz, minden az övé lesz. Mikor a szocialista állam győz, minden az *államé* lesz — tehát a magántulajdon is. „Magán“-tulajdon kétféle célú: magán- és társas *célú*. Ez a magántulajdon kezelőjének, birtokosának lelki beállítottságától függ. Társas célú pl. a magántulajdon, ha a magántulajdonos vele nem magának *akar* használni, hanem pl. családjának. A magántulajdon tehát *latens módon kollektív lehet*, azaz valaminő kisebb társas egység céljára való. A legtöbb magántulajdon csak jogi *formája* szerint ilyen, tényleges *szerepe*, társadalmi funkciója szerint családi tulajdon vagy kisebb egységek javára szolgál, pl. nem egy politikai áldozta fel családi vagyonát is állami avagy párt-célra két nemzedékkel ezelőtt. Nem ritka eset az, hogy magántulajdont alapítványok létesítésére rendelnek stb.

A szociálizmus szó szerint veszi a jogi *formát*, a magántulajdont eltöröli, hogy *társas (kollektív)* tulajdonná tegye azt: a társadalom kezébe tegye az „önző“ egyén javait. Ámde a társadalom (in abstractio) csak elméletben létezik. A valóságban konkrét társadalmi alakulatok (szervezetek) vannak. A javak „szociálizálása“ csak negatíván világos: hogy t. i. ne legyen egyénnek a kezében magántulajdon; de pozitívan merőben bizonytalan. *Minő*, vagy melyik szervezet kezébe jut az u. n. magántulajdon, a szociálizálás apostolai nem igen vizsgálták.

Vannak ily *kizárás útján keletkező* („limitatív“) fogalmak, amelyek csak azáltal íratnak körül, hogy valamit kivetünk egy komplexumból. Pl. ha „színes fajok“-ról szólunk, ennek jelentése csak az, hogy mások („egyebek“), mint a „fehér“ faj. Pogány annyi, mint „a többi“ a keresztény vallásúakkal szemben. Így a limitatív fogalom: „az egyéb“, „a többi“ meghatározatlan marad, kivált konkrét jellemére nézve; nem más, mint maradék-komplexum, közszóval: „a többi“. Így vagyunk a szocializálás fogalmával is. Tudjuk, ha nincs többé magántulajdon, ezt kizártuk, ám ezzel „a többi“, t. i. a kollektív egységek, a sokféle társadalmi egység, szervezet *nincs meghatározva*. Az, hogy itt a társadalom lesz a tulajdonos, még nem jelent meghatározást; *valaminő* (társas) szervezethez kell fordulni. És ime, mindenütt előtérbe jut — akarva-akaratlanul — az állam. A „szocializálás“ esetén egy szűkebb hatalmi szervezet lesz a tulajdonos: „étatizálás“ áll elénk.

Ez persze a tragikumok egész sorára vezet. Pl. a gazdasági szervezetek életképességüket egyszerűen gazdasági téren mutatták be a liberálisizmus korában. Midőn a szocialista állam lesz a főtulajdonos, a gazdasági üzem leggyakrabban „ráfizet“ az üzemre. Még sem bukik azonban meg, mert a katonai erő, s az állam pártpolitikája alátámasztja a csődbe jutott üzemet is. Még a nyilvánvaló gazdasági abszurdumtól sem riad vissza a marxista Szovjet, mert eláradt benne a gyűlölet a magántulajdonnal szemben, a „polgári“ függetlenséggel szemben érzett ressentiment még a helyes kritikától is elzárkózik, kommunista pszichozisa más szemében a szálkát, magáéban a gerendát sem engedi meglátni.

4. A liberálisizmus kezdetben sok *kisüzem* versenyét tételizte fel. Ezzel ismét ellentétbe helyezkedett a szocializmus. Az általános étatizálás gazdasági téren oda vezet, hogy minden üzem a maga jogos arányához képest *túlméretezetté* válik, mert hozzá nő az állami szervezet nagyméretűségéhez.

5. A liberálisizmus egy különösen agilis osztálynak, a *polgári* rétegnek túlsúlyát törekedett biztosítani. A szocializmus alig vonja kétségbe ezen réteg termelő képességét, az u. n. kapitalizmust bizonyos respektussal szemléli, mint ezt Sombart magáról Marxról is megállapította. A szocializmus ressen-



ment alapon ezt a polgári elemet akarja kiszorítani: a kézi munkát végző munkásság társadalmi értékét hangsúlyozza, a kézimunka értékét igazában egyedül méltányolja.

6. A liberálisizmus a polgári „alkotmány“, a „jogok egyenlősége“ alapján áll. A szociálisizmus a *funkciók* egyenlősítése felé tör, azaz a *munkanemeket* unifikálja, ami csak lefelé történhet meg: kiki gazdasági-termelői munkát végezzen, a kézimunka értékelésének alapul vételével. Az egyének jogai is *egyenlők*: kiki egyenlően „dolgozó“, és egyenlően „állampolgár“, ami téves irányú demokrácia-látszatra vezet, s a gyakorlatban nem is lehet meg: ott, ahol az államot mértéktelenül előtérbe tolják, kiemelkedik az *alárendeltség* elve. Szigorú, katonai életforma keletkezik. A szociálisizmus akaratlanul az egész gazdasági élet szervezése és militarizálása felé halad: diametrális ellentéte ez a liberálisizmusnak.

7. Tudjuk, a liberális állam a nemzetek kialakulásának korába esik. A szociálisizmus, mely tagadja a liberálisizmust, szembehelyezkedik a nemzeti elvvel is: „nemzetköziséget“ hirdet. Ez pedig igen homályos, bár vannak szociálisták (O. Bauer), akik semmikép sem látják be, miért kell a szociálistának tagadni a nemzeti életformát. Hiszen maga a nemzetköziség nem valaminő teljes ellentéte a nemzeti életformának, hanem kiegészítése: kell, hogy a nemzetek közti kapcsolatot is fejlesszük. Ez lehet igenlése a „kultúrkörnek“, minő számunkra a Nyugat, mint történeti életegység. A szociálisizmus azonban nem tud odáig fölemelkedni, hogy egy ily magasabbrendű életegységnek, kultúrkörnek benső létformáját: morális elvekben való egységét képviselje. Sőt a morális, legbensősége sebb életelvek iránt, minő rendszert a Nyugatra nézve a katolicizmus hordoz, érdektelenséget jelent be, mert materiális alapon számára a „vallások“ egyaránt közömböseknek látszanak, ámbár maga a szociálisizmusnak vallás-színezete van. A szociálisizmus a tömegek számára az ellátás problémáit akarja megoldani. A magasabb kultúrkör *egyöntetű, morális szellemének kérdése* — a nemzetköziség formális hirdetése közben — elnémul. Ezt kiáltó tények mutatták be nem régen. A szociálisizmus öncsalódásban van és volt. A világháború kezdete bemutatta, hogy *csak nemzeteknek* vannak szociálisizmusai s a



nemzetközi kapcsolat gyenge. A háború után pedig sokfelé „nemzeti szociálizmusok” keletkeztek, mutatva, hogy nemzet és szociálizmus nincsenek ellentmondásban.

Ellentétek mellett mélységes hasonlóságok is találhatók liberálizmus és szociálizmus közt. Első az *értéktábla* berendezése, hol első helyre az anyagi javak kerülnek (materializmus, a gazdaság primátusa). E ponton a kapitalizmus a maga gyermekét láthatja — nem antagonistáját — a szociálizmusban. A gazdasági javak primátusa viszi a szociálistát oda, hogy polgárivá legyen — minél előbb, tehát tömegakcióval. Boldogsága a javakban való bőség lesz, miáltal a „proletár” heroizmusának kezdeti energiája elsorvad.

Ha az értéktáblának a csúcspontja közös, akkor a szocializmus nem is lehet mássá, mint *kollektív* (sőt állami) kapitalizmussá. Csak a boldogság elnyerésének a *módja* lesz más a szociálizmusban s a liberálizmusban: az életcélok hasonlóak. E ponton a szociálizmus, mely folyton átpillant a kapitalizmus fegyvertárába, lesüllyed az *élettechnika* kérdésének a síkjára.

II. Habár a szociálizmus a liberálizmusnak negatív pólua és árnyékképe, minden uralkodó ressentiment mellett tagadhatatlanul *önállóan* hordoz társadalomszerkezeti elveket.

a) Mindenekelőtt állítja az *állam* kiemelkedő szerepét. Vannak ugyan anarchista velleitásai is — az állam „csak átmenet” — s hiszi, hogy az emberek „egykor” pompásan megférnek egymással, önként akarják a rend állapotát, „egykor” állam nélkül is meglesznek békességben, „egyelőre” azonban *diktatúrát* emleget — ugyanakkor, amidőn maga számára szabad szót, szabad gyülekezési jogot követel. A szociálizmus először *étatista*. Ezzel nagyon is kiemelkedik az alárendeltség elve: a *hierarchia*. A szociálista pártszervezet jó példát mutat az alárendeltség szigorú keresztülvitelére.<sup>1</sup>

A szociálizmus nem tudatosan emeli ki a hierarchia elvét. Sőt gyakran tagadja, mert egy konkrét hierarchikus renddel, a polgári rétegek túlsúlyával *szemben* maga akar rendteremtő-

<sup>1</sup> V. ö. R. Michels: *Zur Soziologie des Parteiwesens.*<sup>2</sup> 1925.



ként fellépni, ezért *égalitarista attitűdöt* mutat — alárendeltségi végcélal. Ez gyakori, ősi ellentmondás: akik alárendeltséget újonan követelnek magukkal szemben, a *meglévő* alárendeltséget „elvben“ tagadják — egy időre, míg maguk megszerzik pozíciójukat. Az „elvileg tagadott elv“ meglétét egy rendszer keretében mégis észrevevesszük, mert az „elvi tagadás“ mellett „gyakorlati állítás“ látszik ki magukból a mozgalmakból.

b) A szociálizmus a munkásosztályok felemelkedési mozgalmával él és bukik. Ressentimentből tagadja a „polgári rendet“, a polgári életformákat a legtöbb vonatkozásban. Ha már most aszcendenciás mozgalomról van szó, beáramlik az egész demokratikus eszmeirányzat: mindenekelőtt az *egyenlőség* elve, mely mindenkor megszólal, ha valaki „felfelé egyenlő“ akar lenni valakivel; beáramlik a szociálizmusba továbbá a *szabadság* elve, s vele a liberálizmus maga is.

A szociálizmusban kiemelkedik az *aszzcendencia* elve; azonban a maga érdekében követeli a szociálista tábor a felemelkedésnek szinte összes lehetőségeit, eo ipso másnak felemelkedését tagadja. Ismét gyakori ellentmondás van előttünk. A felemelkedés ugyanis kétféle lehet: vagy *pozitív* jellegű, amidőn egy egyes ember vagy csoport egyszerűen felemelkedik a többi magasabb pozíciójú közé; vagy *negativista*, amidőn a felemelkedés egy előzetes pozíciórontást kíván meg, t. i. valaki másnak a *helyébe* kíván felemelkedni. A szociálista negativizmus e téren nyilvánvaló: lerontani készül egy „polgári“ elem (u. n. *bourgeoisie*) pozícióját.

Ez a tény azt mutatja, hogy a *felemelkedési elv* a szociálizmusban *nem egyetemes*, nem vonatkozik a társadalom bármely elemére, sőt önellentmondó, mert hogy felemelkedést létesítsen, egyidejűleg követeli egy másik réteg lesüllyesztését. E célból tartják forrón a polgárság elleni ressentiment-t.

c) Legvilágosabban kiütközik a szociálizmus arculatán a *szervezettség* elve. Sehol nem találunk eddigelé ily mindent organizáló irányzatot. Ebben csaknem egyúton jár a gazdasági liberálizmussal, mely a 18. század racionális üzemesítésének képviselője.

A szervezettség nagy társadalomszerkezeti értéke a szo-

ciálizmus értékes vonása. Valódi, erős hit él benne, hogy az öreg slendrián helyett ésszerű céltudatossággal rendezzen be mindent a társadalomban. Ezt sürgeti a tömegről való gondoskodás is, és semmi kétség, hogy a polgári rétegek lanyha elemeivel szemben a szociálizmus éles sürgetése jótékonynak bizonyult.

Mindamellett a szervezettség elve hibás, ha egyedül marad, ha nem hozzuk mindenekelőtt kapcsolatba a szabadság elvével, mert ekkor minden *mereven gépies* üzemmé, *société-machine*-ná változik át. Másrészt a szervező hit robusztus túlsúlya folytán sokfelé káros átszervezés is jelentkezik, különösen ha a *természetes kötelekeket felbontják*. Ilyen a családi kötelék, ilyen a szülő és gyermek viszonya. Vagy vétkes közömbösség indul meg e téren, vagy káros beavatkozás. A marxista Szovjet a gyermeket feljelentőként használja fel saját szüleivel szemben.

Egy pillanatra megállunk, hogy a „természetes kötelék” jelentőségét kiemeljük. Ha  $H_2 \equiv O$ , azaz a víz kémiai képletét nézzük, itt természetes kötelék az, hogy a H egy, az O két vegyértékű, tehát két H atom kell egy O atommal való vegyüléshez. A szociálista fanatikus mintegy azt tervezi: legyen az O egy vegyértékű, s elégedjék meg eztán egy H atommal. Ez lehetetlen. Ott van a család. Ez páratlanul finom, sokoldalú életfunkciót teljesítő erkölcsi közösség, tehát szerves alakulat. A szovjetbarbár szerint funkciója csak gyermekek létrehozása; ha többet akar a család, pl. nevelést is, vallásosságot is, az már az államé. Ime, a természetes kötelekek redukálása tulajdonképp más eredményre vezet: egy kisközösségi életforma teljes felbontására. A szociálista étatizálás sohasem sejtette, minő mélyrehatóan bont szét ezerféle szervezetet, kisebb közösséget. A pusztá racionális szervezés oly társadalmi mammutüzemet hoz létre, ahol a kisebb szervezetek természetes (pl. rokoni, vagy szomszédsági) kapcsolatai merőben figyelmen kívül maradnak. A társas érzés ily kisműhelyei kihűlnek, a Szovjetben kihangzó marxizmus szociális gyári üzeme a szociális érzésnek egyenesen kivesztője: a szociális könnyörtelenség szülőhelye. Így lesz a szociálizmus kisebb életkörökre nézve



antiszociálissá. A szervezési elv egyeduralma általában ily könnyörtelenségre vezet.

d) Még egy elv szerepel a szocializmusban: a *teljesség* principiuma, ami a „munkához való jog“ formulájában szerepel. Ez is eltorzul helyes jelentőségében, ha ennek címén betódul a szocializmus rendszerébe egy extrém individualizmus. Az utolsó évtized erre mutatott: minden egyes munkanélküli nemcsak általában „hasznos társadalmi munka“ vállalását akarta, hanem a „maga szakmájának“ folytatását tekintet nélkül arra, hogy aktuálisan érdeke-e az a társadalomnak is. A munkanélküliek állami támogatása gyakran támasztotta alá az egyén „szakmaönzésének“ állapotát. A teljesség elve még nem tisztult meg a szocializmus gyakorlatában, sőt melegágya lett az individualizmusnak, ami ellentétes a szocializmussal.

Ide kellett jutni annak az eszmeirányzatnak, amely a társadalom absztraktumáért hevülve a konkrét-történeti egy-  
ségeket kevésre becsülte, s a *szervesség* elvét a szervezettség mellett észre sem vette. A racionalista szervezés közepett, az üzemi gondolat mellett, kivész lassan a szociális érzés, a meleg és szerves társulás körei kihülnek. A szocializmus nem tud e téren sem egyensúlyba jutni. Az ellentétes elvek tehát ezek: hierarchia — szemben az egyéni felemelkedést előmozdító egyenlőséggel. A demokratikus szabadság elvei — szemben a szigorú szervezettség elvével. A teljesség elve végül torz formában él, individualisztikusan — szemben a szocializmus közösségi nézeteivel.

Mégis a 19. században ez az eszme-kaosz is járt bizonyos eredménnyel: izgatószer volt az elvi megmerevéssel szemben, a gazdasági liberalizmus társadalmi lazításával szemben nem egyszer hasznos figyelmeztetésekkel szolgált, végre is bizonyos konstruktív diszpozíciókat *akart* élesíteni, ha nem is *tudott* rámutatni a helyes elvek összhangjára. Hogy a szocializmus számos kinövése nem talált kellő orvoslóra, annak oka a szocializmuson kívül is keresendő. A szocializmus dogmákat tartalmazván, jelentős *alkotó* erőt tulajdonítanak neki, holott tanításai ezt az alcímet viselik: „a harc hevében így látunk“. Azt hisszük, a szocializmus súlypontja nem az egyetemes, társadalomszerkezeti elveknek feltárása, hanem egy-

szerűen társadalomkritika. Ennek szempontjai sem egyetemesek, hanem a kritikát a gazdasági liberalizmus mintegy előírta számára.

Sem egy szélesen érvényesülő liberálisizmus, sem a szocializmus tömeges hatásaival nem tudta a multat kiszorítani a helyéből. Mindenütt maradt két történeti hatalom: az állam és az egyén. Az állam a maga rendkívüli hatalmi apparátusával mindig eleven valóság a szemlélő előtt. Így gyakran az államhatalom kiélezett súlyát mindenben egyedül uralkodó súlynak nézi (étatizmus). Ily irányú tanítás is megélt a liberálisizmus árnyékában. Ennek ellenképe: a szocializmus pedig éppen nem mondott az államhatalom fokozásának ellent. Az államok többnyire megmaradtak a felvilágosodott autoritativizmus óta nyert irányzatukban, ha liberalisztikusan át is festették eszmei arculatukat.

De megmaradt a liberális és szocialista ellentét közt egy sajátos fajú individualizmus is, melyet „moralista individualizmusnak“ nevezünk, s amely a liberalizmus táplálta intellektualizmus hatása alatt egyben-másban deformálódott is és intellektualista amorf individualizmussá hígulhatott. Erről is kell szólanunk, miután a történeti helyzetet előre jeleztük. Ha nem is vált ez utóbbi — tömeges erő híján — történeti hatalommá, volt ereje, hogy az eseményeket, olykor nem csekély mértékben, színezhesse, főképp az intellektuális rétegre hatva erőteljesen.

## 6 Az étatizmus iránya.

Az étatizmus<sup>1</sup> nem más, mint az államhatalomnak minden más társadalmi egységgel szemben középponti jelentősé-

---

<sup>1</sup> Az étatizmus szót sajátosképp későn kezdik használni; előbb észrevétlen tény; először 1896-ban használta Numa Droz Svájcban, ki a bevezetett jelszóval küzdött a szövetségi jogoknak a kantonális hatalommal szemben való kiterjesztése ellen. A szó, látható, első fellépésében a *középponti hatalom* túlságos súlyával szemben jelent be bizonyos tiltakozást. Ma általában az államhatalom merőben kiemelkedő voltára, túlméretezésére utalunk vele. Mivel szemben? Ez mindig homályos, mert az államot a társadalommal ma már nem állítjuk szembe.



gűnek tartása, az állam feltétlen primátusa bármiféle más szervezettel összemérten: hagyománya a 18. századi barokk államszemléletnek (felvilágosodott abszolutizmus), mely a liberális „jogállam”-szemléleten keresztül eljutott korunkig, s mint magától értetődő gondolat, él.

Az étatizmusnak kétféle formáját szemlélhetjük történetünkben, s talán ép történetünk szolgáltatja két étatista uralkodó klasszikus típusát. Egyik, a *pozitív*, vagy *aktív étatizmus*, melyet II. József uralmában láthatunk meg, általában az állam önkéntes, magabízó feladatvállalása, mely mély, pozitív hivatásérzeten alapszik. Eszerint mindnyájan szolgálai vagyunk az állami hivatásnak, a fejedelem is csak „első szolgálja” az államnak. II. Józsefről Szekfű Gyula<sup>1</sup> írja: „Egykorú megfigyelő helyesen állapítja meg róla, hogy államát betű szerinti értelemben géppé akarja változtatni, melybe egyedül az ő akarata leheljen lelket. De nemcsak az államot, minden intézményt és az azokat fenntartó embereket is gépeknek nézte, melyeket egy-egy csavar megváltoztatásával tetszés szerint lehet irányítani. A racionalizmusnak lelket, hagyományt, történeti multat félreismerő mechanisztikus felfogása II. Józsefet annyira hatalmába keríté, mint addig egyetlen uralkodót sem, ennek az életet egy színre fakító racionalizmusnak szolgálatába állítja nagy akaratát, intellektusát, tiszta önzetlenségét és egész optimizmusát, mely szintén a racionalizmus egyik jellemző velejárója. Az ésszerűség szolgálatában egyetlen uralkodó sem vállalkozott nála nagyobb munkára... A gép csak úgy működhetett, ha egyes részeinek önállósága minél kisebb volt és azok minél inkább a gép mozgását szolgálták. II. József kezdeménye bebizonyította, hogy az egyes részeknek önálló életük van, melyet még a legtisztább akaratú Ráció sem képes megszüntetni, vagy mechanizálni”.

A másik étatizmus *negatív* vagy *passzív*. Példája I. Ferenc, aki alatt az állam egyre inkább negativista ellenőrzésben merül ki. Az állam maga a megszervezett bizalmatlanság. Pozitíve irányító és alkotó ereje csekély. Sajnos, a történelem

---

<sup>1</sup> *Magyar történet*. VI. 352. l.

gyakoribbnak mutatta az utóbbi étatizmust. Az étatizmus történeti emlékét általában ez homályosította el.

Gyakran szoltunk itt az állam szerepének lehető mértékéről s itt némi visszatekintés kapcsán csak röviden szólunk róla. Mindenekelőtt feltűnik az, hogy az állam mesterséges alakulat: „organizáció“, tehát — bár újabban is akad egy-egy híve az állam szerves egésként való felfogásának,<sup>1</sup> — többé-kevésbé gépies jellegű, vagy ily jelleg felé hajló egység. De bizonyos szerves jellem sem tagadható meg az államtól, miután olyannyira egybenőtt egy „közösséggel“,<sup>2</sup> újabban rendszerint a nemzettel, hogy ez utóbbinak szerves jellege beleáramlik — valaminő mértékben — az állami organizáció (mint egység) keretébe. Így tehát a primer közösség-jellem nem az államban található meg, hanem az átszármazott valami. Az állam nem személyiség, de valaminő személyiségyszerű van benne — ha közösség áll mögötte.

Az államcélok elméletének vizsgálata alapján meglátjuk, hogy az államcélok fokozatosan — stádiumokban — nyomulnak előtérbe, és pedig akkor, midőn a közösség spontán erői nagy közösségfeladatok végzésére már elégteleneknek mutatkoznak.<sup>3</sup> Míg kezdetben lényeges államcél a külpolitikai célok köre, majd belpolitikai, gazdaságpolitikai stb. célok kezdenek mutatkozni, addig a legújabb fejlődés előtérbe helyezi

---

<sup>1</sup> Kifejezetten így a biológus O. Hertwig: *Der Staat als Organismus*. 1922.

<sup>2</sup> E téren még a legújabb irodalom is homályos terminológiával dolgozik. Németországban igen homloktérben áll a Tönnies-féle Gemeinschaftnak (közösségnek) a Gesellschaft-tal (társulat) való szembeállítás. Ennek dacára Sauer V. (*Lehrb. d. Rechts, Gesellschaft u. Wirtschaftsphilosophie*. 201. l.) így: Staat und Gesellschaft (társadalom?) sind Gegensätze und werden es immer bleiben. Der Staat ist eine besondere Form der Gemeinschaft(!), aber nicht der Gesellschaft; der Gesellschaft (társadalom!) fehlt ein oberster Wille, es fehlt die Organisation. Der Staat kann aber der Organisation nicht entbehren, er würde sich sonst selbst aufgeben“.

<sup>3</sup> V. ö. dolgozatunkat: *A kultúrpolitikai állam eszméjének kialakulása*. Társad. tudom. 1929. évf. 21—42. lk.



a kultúrpolitikai államcél kifejlődését is.<sup>2</sup> Az állam ilymódon speciálisan oly „közösségkiegészítő szervezetnek” mondható, amelynek súlypontja a szervezés terén van. Míg a közösségek lazább szövettű, irracionális alakulatok, addig az állam egy-akaratú, összerendezettségben — sőt gépies összevágóságban — csúcsosodó társas egység.

Mi sem természetesebb, mint az, hogy az étatizmus keretében elsősorban kiemelkedik a *szervezettség* elve. Az állam elsőrendű funkciója: a térfoglalás már előtérbe helyezi ezt a, mindenekelőtt katonai téren bekövetkező, szervezettséget. Az étatizmus szigorúan előtérbe helyezi a *térfoglalási* princípiumot: olyan a társas szerkezet, *hogy* az térfoglalásra alkalmas legyen. Az állam tehát primer hatalom a földfelszíni tér egy darabján.

Az uralmi szervezettel együtt kényszerűen kiemelkedik a *hierarchikus* elv, az alárendeltségben való rend. Ez vezet azután — akaratlanul is — ahhoz, hogy az állam, mint hatalmi szervezet, belső ellentéteket lehetőleg kiküszöböl s centralizmus felé hajlik; a megkívánt önkormányzat lehetőségeit alárendeli az egység követelményének.

A központi kormányzat bizonyos tragikum magvát hordozza: az élettől való eltávolodást, az „adminisztratív tragikumot”. Az ezzel szemben megeredő kritika gyakran hibás általánosításba téved: állítja, hogy a bürokrácia öncélnak tekinteti magát stb. A tény kényszerű és jórészt kiküszöbölhetetlen; nem a gazdagon variálódó életet éli át a bürokrata, hanem az akta hiányos élet-kivonatát dolgozza fel, s ezzel az életcélok képzete s ezek köre észrevétlenül elszűrkül, elmechanizálódik. Ügykör és ügymenet arra mutatnak, hogy az állam mint organizáció elsősorban *gépiesség* felé hajló szervezet, tehát szükség is van a „szervesség” irányában bizonyos termékenyítő kapcsolatokra.

Erre indítja az államot a mögötte rejlő közösség *szerves életakarata*, mely főként külpolitikában, a hadseregben, dip-

<sup>2</sup> Ld. Julius Kornis: *Kultur als Staatszweck* c. kitűnő dolgozatát Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie. 26. köt. (1933.) 167—199. lk.

lomáciában jelentékeny alkalmazkodóképesség megőrzését követeli meg. A „szerves megújulás“ szüksége oly szerves — „államon-kívüli“, helyesebben organizáción túli — erők felszínrekerülését tételezi fel, mely az államban gyakran hiányzik. Az étatizmus e téren nincs könnyű helyzetben, mert számára az első az egység követelménye, s mégis folytonosan a sokrétű, ingadozó, friss és szerves közszellemtartalmakat kell tekintetbe vennie. Az állam: hidegen racionális organizáció, mely a közszellem virulenciájának jelentőségét későn ismeri fel, midőn az állam (Római császárság, Oroszország) már el-sorvadt. A történelem mutatja, hogy a túlétatizált államok sorvadt mechanizmusán győz az élő közszellem, amire klasz-szikus példa a keresztény szellem győzelme a császári Rómán.

Még egy principium elemezhető ki az étatizmus áramlatából. Ha a szerves közszellem-forrásokkal szemben az állam gyakran idegen is, hajlik viszont a *teljesség* felé, ami erőinek nagymértékű kiterjesztése felé ragadja (imperializmus). Összehasonlítva az étatizmust a nacionalizmussal, sok egyezést fogunk találni s egy ponton jelentős eltérést: az főkép a szervezettséget, ez a szervességet hangsúlyozza. A két elv nem el-lentmondó, hanem kiegészíti egymást; tehát ama két irányzat is találkozhatik.

## 7. Az individualista moralizmus.

Nem tartozik a tömeges hatású történeti eszmeirányza-tok körébe s csak annyiban kerülhet ezek sorába, amennyiben szétszórtan is, olykor jelentékeny erőt képvisel. Az indivi-dualista moralizmus áramlata önmagáról a maga egységében nem tud, ami individualizmusának a következménye. A leg-műveltebbek elméjében él a legműveltebb országokban. Alapja a magasabb, morális hivatás gondolata, mely felemeli az egyént. A moralista attitűdre igen jellemző, hogy benne az értékeszmék maximális intenzitásban élnek, tisztán érzületek formájában is feltalálhatók, olykor pedig rendszeresség felé hajolva „ideológiává“ lesznek. Mindamellettt nincs szó elmé-letről; a moralista igazában megveti az elméleti ballasztot, benne közvetlen lelki realitás az érték. Sőt az individuális



moralista hajlamos minden értéket átélni, méltatni, és ha van egyoldalúsága, az nem abban áll, hogy csak egy értékeszme irányában tud hívő lélekke válni, hanem abban, hogy attitűdje folyton bíráló; egyre csak intonál, de nem ismeri a tett ékesszólásának tűzében élő érték gondolatot, nem is törekszik kifejecesedett, „merevnek“ látszó álláspontra, elméleti tisztázódásra, leszögezésekre. Nemcsak a gyakorlat felé haladtában, hanem az elméletben is megáll a félúton. Értékeszmék egyetemével szemben való fogékonysága, értékérzékenysége mégis megbecsülhetetlen érték.

Az individualista moralizmus, látható, a személyiség mély kultúráján alapszik. Nem tömegek fejlesztik, hanem az elit sajátja. Mély egyéni tudás hatványozódik beléje. Sajátos, hogy e típus minő magasra értékeli a tudományos munkát. Szíve mélyéig borzad mindentől, ami hazug és üres konvenció. A velleitást tartja a legnagyobb méregnek. E típus az értéket csak mint a legszemélyesebb szférához tartozó ideális önbeállítotttságot tudja felfogni. Magatartása tehát őszinte, tételei mögött komoly meggyőződés él, ez ép hatásának a titka.

Az individuális moralisták megdöbbenve látják maguk körül a társadalmi valóságot hibáival, hazugságaival, önző érdekeivel és brutális erő kultuszával, fennhéjázásával és ürességével; ezért önmagukat disztanciálják, mint Nietzsche. Ily módon, jellemző, pozitív alkotásra kevésbé képesek. Többnyire csak társadalomkritika lesz a határ, ameddig elmenni képesek. Ki kell irtani mindent, ami hazug és ami nem személyi mélység. S erre következik programjuk: az új ember, a felsőbbrendű ember követelése. Felismernek valaminő értékskálát, amelyen az ember önmaga nemesítésében feljuthat, ezt ajánlják és ez szándékuk átlagos tisztaságát revelálja. Mindez, röviden, magas személyiség-kultúra.

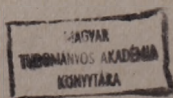
Gyakran bekövetkezik azonban az individualista moralizmus feltétlen tragikuma. Új embert, *Übermensch*-et akarnak — *Übergesellschaft* nélkül, sőt talán lényegében igazi, mély, társas együvéforradás nélkül. Az individualistáknak társadalomszemlélete szűk, nem minden emberi életproblémát fog át érdeklődésük. Csak a személyi életmélység problémáját nézik, ám e személyi életmélység sajnos nem adatik meg

mindenkinek. Innen van lenézésük a profanum vulgus-szal szemben. Arisztokratikus magatartásukban *egyénenként* kívánják meg a magas értékek kialakítását, magatartásuk *individualista* arisztokratizmus felé hajlik.<sup>1</sup>

Az individualista moralizmusnak nincs társadalomfelfogása, de egyet mindennek középpontjában lát, t. i. az elit kiválasztását. Új arisztokrácia szerint még nincs, mely aktív részese a társadalomnak, de van elit bizonyos személyi elemeiben: az ép a tragikus, hogy hierarchiát ama moralizmus nem a maga termékenységeiben, hanem csak termékeiben akar, *egyénenként* képzelve el mesterséges kiválasztást.

Az individuális-moralista társadalomkritika alapelve: „mindent egyért”! Teljes elfogulatlansággal, jóakarattal hisznek benne, holott két hiba is keletkezik: egyik az értékperspektíva szűk volta, ámbár birtokában hiszik magukat a teljes igazságnak; a másik az, hogy a meglevőt nem nézik történeti méltányossággal. Abszolút kritika halandó embernek nem könnyű. Az, ami történeti nemzedékek sorozatos munkájának fáradságos eredménye, rendszerint értéket képvisel, és egyben — mindig távol áll az ideális állapottól. A történeti méltányosság relative tud mérni, az individuális moralista abszolút állásponton bírál, de önmagát fix alapnak nézi. A pusztá történeti helyzet eredménye — mely mindig csak átmenet — ily abszolút állásponton csekély részben érthető meg. Az abszolút álláspontra helyezkedő individuális moralitásból hiányozni fog a történeti *kegyelet*, a történeti munka tisztellete. Nietzscheben ez a kegyeletlenség rikító fényben jelenik meg. Az ily moralista nem türelmes; nem hisz a szabadság lassan teremtő hatásában, az új jövő abszolúte kell, rögtön s radikálisan kell. Embertársait nem tudja hibáival együtt szeretni. Magatartásából hiányzik a cselekvő *caritas* szelleme, mely mindenki felé tud segítő kezet nyújtani. Az egyén kiválogatása is rideg, szeretet nélkül való lesz. A kiválogatás eszerint lényegében negatív, vesszen a férgese, ha csak emberi gyengeségről van is szó! A szeretet elve letűnésével a könyör-

<sup>1</sup> Ld. pl. R. Reininger: *Fr. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. 1922.





telen harc válik a haladás emelőkarjává (szociális darwinizmus). Ha új arisztokrácia sóvárgása kitűnik is ebből, ez arisztokrácia nem az egyetemes emberszeretet jegyében születik meg (v. ö. szocialista társadalomkritika), hanem ellenkezőleg a könyörtelenség bűnében fog napvilágra jutni. A társadalom van én érettem! Ellentéte ez Platon arisztokráciájának, amely a társadalomért áldozatkész; emberi jószág és erő van benne.

Mindez álláspont mögött, melyet itt csak halvány körvonalakban jeleztünk, voltaképp egy elv húzódik meg, az, melyet *radikális társadalomfilozófiai indifferentizmusnak* kell mondanunk. Ez álláspont él individualista attitűdökben. Nem elmélet, gyakorlat sem és mégis hatóerő. Létének jele hidegség a társadalomfilozófiai értékekkel szemben és tagadása mindazon problémáknak, melyek a fentebbi társadalomszerkezeti értékek körül forognak; tagadása e kérdések komolyságának is.

Bárminő szép a maga áthatott meggyőződéseiben az individualis moralizmus életfelfogása, a mai tömeges társadalom korában a multé. Önmegsemmisülésének jelei mutatkoznak abban, hogy elsodorja az ár, hiszen meddőnek bizonyult. A társadalmi indifferentizmust felváltja az egyedül lehetséges társadalmi aktivizmus, ennek pedig szülőföldje a társadalmi értékek örökervényűsége iránt táplált hit és életkomolyság az alkotó aktivitás terén.

## 8. Nacionalizmus és univerzalizmus.

I. Aki akár a *nemzet*, akár a *kultúrkör* „univerzális” életformájáról, s összefüggésükről akar szólni, annak mindenképp előtt tág történeti szemléletre van szüksége. Nem elégedhet meg nyelvészeti, vagy jogász, statisztikai és etnológiai fegyverzettel és nem biológiai-fajelméleti szempontból kell kiindulnia, hanem a társadalomtörténésznek a vibráló történeti tények mögé néző *lényegszemléletével*. Tehát szintetikus történetkutatói beállítottsággal kell bírnia, mert ez mutatja meg az utat, miképp kell megtalálni *az egységet a folytonosságban*. Ezek nem mindennapi követelmények, hiszen köznapi történetlátásunk nem szokott ily, történeti időben nagyméretű

társas egységek funkciójának szemléletéhez. Társadalomlélektani szempontokat is érvényesíteni kell, mert a legmélyebb rugók és összetartó kapcsok úgy a nemzetben mint a kultúrkör „univerzális“ régióiban szellemi természetűek s ezeket csak a gyakorlott szem veszi észre.

Állandó hibaforrás az is, ha valaki külsőségekbe, pl. etnográfiai tényekbe kapaszkodik, avagy részleges történeti adatokat sorakoztat fel, ahelyett, hogy már kezdetben lényegtani vizsgálatba bocsátkoznék. Hayes szerint<sup>1</sup> a nemzetiség „emberek csoportja, akik vagy ugyanazon *nyelvet* beszélnek, vagy rokon nyelvjárásokon szólnak, közös történeti *hagyományt* ápolnak és különálló *kulturális* közösséget alkotnak, vagy alkotni vélnek“ (sic.) Jellemző ez is, hogy alkotni „vélnék“, hiszen itt tudati beállítottság — nemzetlét-tudat — magában is tényezőnek számít. Mindez igaz, azonban csak körüljárja a lényeget. Valamikép a pusztá halmaz fogalma siklik e beállítás mögé, oly valami, ami egyöntetű nyelvi, hagyománybeli és kulturális egység, ám ez másról is elmondható, nemcsak a nemzetről, vagy a kultúrköréről, pl. elmondható az államról is, holott mind e mögött sajátos térbeli, időbeli és szociális egységet kell meglátnunk s nemcsak a hordozott tartalmat látjuk — amit eléggé kifejezne a hagyomány, vagy a közös kultúra szó is, — hanem vele együtt meg kell látnunk a kultúra kollektív (társas) hordozóját is. Ezt mint egységes életet élő quasi-perszonalitást kell felfognunk. A nemzetnek „személyisége“ nézetünk szerint túlzott kifejezés, mint ahogy a közösségnek „organizmus“-volta is túlzott, s csak quasi-organizmusnak mondjuk azt, csak *hasonlítható* bizonyos fokig a perszonalitáshoz valamely nemzet, illetőleg egy kultúrkör.

A perszonalitásnak nemcsak tartalmi egysége van meg valamely időpontban. A perszonalitás gondolatához való fordulásunkat az mozdítja elő kiválóképen, hogy az oly alakulatnak, minő a nemzet, s kultúrkör, különösen kiemelkedik a történeti tartamossága, azok tehát „történeti közösségek“. Azt

<sup>1</sup> Carlton J. Hayes: *Nationalismus*. Übers. Friedländer. 1929. 6. l. Mitscherlich: *Nationalismus*.<sup>2</sup> 1929. történeti szempontból ábrázol, kevés szociológiai alátámasztással. V. ö. Társadalomalkotó erők. 1920. 82. lk.



is mondhatnók, hogy természetes közösségekről van szó, amelyek alakulnak és nem alakíttatnak. A nemzetnek nincs alapítási éve, vagy évtizede, lesz, keletkezik századok alatt nemzetcsírákból, természetes úton, nem pedig szervezési aktusnak köszöni a létét. Az államnak mesterséges voltára utal a nyelv is, mely szerint államot „alapíthat“ valaki (egyes nagy hadvezérek „államalapítók“.) Valóban az alapítás aktusa lefolyhat egy-két évtized alatt, mely idő külön „alapítási“ időszak gyanánt marad emlékezetben. De nemzetet „alapítani“ nem lehet, az természetes alakulás a történet folyamán. Miután a nemzet ily történeti kollektív alany, azaz *történeti quasi-perszonalitás*, lényegében időt álló alakulat, mely „évszázadokban gondolkodik“. Ime, máris elénk bukkan a nemzeti elv egyik gyökere a társadalomfilozófiai elvek sorában: ez a *tartamegység* elve.

Keresnünk kell azt az erőt is, *ami tart*, aminek százados az életritmusa. Ez egy nemzetnek, illetőleg egy kultúrkörnek (nem ethnografiai, hanem szélesebben: morfológiai egységnek) a *történeti életre való akarata*. Ehhez képest ama történeti alanyok mindegyike oly produktumot termel ki magából, ami nem rögtönzés, és a „történeti hagyomány“ nevét viseli; nem más ez, mint szellemi-történeti tőke. A nemzet a kultúrkörrel szemben a történetileg aktuálisabb alakulat, beszéljünk előbb erről, hogy aztán az „univerzalista“ kultúrkörre térjünk, s megtaláljuk vele a nemzet viszonyát, ezzel ennek a határait is.

A nemzet egységes életakarattal és történeti perspektívával rendelkezik. Ez rejti magában a jövő egységét is. Egységes a multból összesűrűsödött kultúrája, hagyománya: ez a mult öröke. Mi következik ebből? Már tudjuk, hogy a nemzetet nem tekinthetjük oly szoros egységnek, minő egy egyéni perszonalitás. Itt az egység mintegy maximális fokon van, vagy e fokra tényleg felemelkedhet. A nemzet ezt a maximális fokot nem éri el, de közelíthet feléje. A személy *önfenntartó* egység, az a nemzet is. A személy *önkifejtő* egység, ilyen a nemzet is. A személy *értéket* hordoz; így értékeket hordoz és megvalósít a nemzet is. Amint a személyiség sajátos *egységben reagál* a külvilág hatásaira, tehát csak „összreakciói“

vannak, úgy a nemzet is egységesen reagál a történeti változásokra: az egységes összreakcióképesség feltűnő úgy a személynél, mint a történeti quasi-perszonalitásnál, tehát azok *nem lényegben, hanem fokozatilag mutatnak eltérést egymástól.*

A nemzet nem lévén mesterséges, hanem történeti alakulás, nem valaminő rögtönzött akarásnak pillanatnyi, racionalista fénye mozgatja, hanem egy mély sors-gondolat. A nemzet „*sorsközösség*“. Továbbá, mint közösség, nem egy célra létrehozott, azaz szervezett valami, hanem életcéljainak sokfélesége, széles köre csaknem teljesnek mondható. Itt kiemelkedik egy újabb társadalomfilozófiai elv: a *teljesség elve is*. A nemzet *sokcélú (politikus) egység*, de csak ideálisan teljes célú: a tények sokszor lényegesen mögötte kullognak a nemzet önideáljának, „eszméjének“. S itt rögtön a „nacionalizmus“ szó mellézközügeire is utalnunk kell. E miatt nehéz ép általában ítélni a nacionalizmusról.

Észrevehető, hogy minő sokféle lelki háttere van a nacionalizmusnak. Lehet vad, sőt barbár nacionalizmusról, valamint nemes, vagy emelkedett, kultúrnacionalizmusról szó. Az előbbi, a „sovinista“ túlzás lealázza a nemzeti eszmét, közönséges ösztönrégiókba dobja bele a kultúrát hordozó nemzeti életet, s dühös hajszát jelent más nemzettel szemben. Sajátos, hogy a korai és a késői nacionalizmusnak szokott ez vadhajtása lenni; az előbbi a nemzetcsíra kezdetlegességeinek követel korán és érdemetlenül méltóságot, — mely nem illeti azt meg; az utóbbi egy késői, mintegy szenilis nacionalizmus, mely megkövesedést jelent, s irigy féltékenységgel fogad minden olyan új és feltörő mozgalmat, mely nem az „ő stílusa“ körébe esik. A kokárdás és külsőségekben tomboló hazafiság nem veszi észre, hogy merő díszletekkel akar gátat vetni a folyton megújuló kultúrának. Az ily korai és késői, szenilis nacionalizmus jelei oly gyakoriak lettek, hogy árnyék borult a „nacionális“ szóra általában a gyakori „túlzások“ folytán.

Ámde nézzük a történet tényleges menetét. Akárhogy vesszük is, a kultúra nem pusztá halmaz, nem mixtum compositum — emberek hordozzák, nem szólamos világpolgárok fejlesztik, hanem kultúrtermő egyéniségek, akik mindig „vala-



hova“ tartoznak, valahonnan nőttek ki, egy *történeti* egységből, amely sokcélúnak és nívósnek mutatkozott. A nemzetben a sokcélúság nincs is mindig felszínen: hiszen sokszor katonai célok törnek elő, a nemzet egy harcvágyó állam álarcát ölti fel, mégha lényegében nem is az. Bizonyos, hogy a nemzetben élő célok sohasem egyformán fejlődnek ki: van nemzet, melynek önálló, „nemzeti“ a vallása; van, amelynek századokig nincs meg az önálló nemzetállami léte (ilyen volt a német nép). Volt nemzet, mely gazdasági és politikai értelemben szét volt darabolva (lengyel nemzet). Mindamellett sajátos szívóssággal kiteljesedett, megjött, ami hiányzott. Minden nemzet létének van belső, kifejlődési tendenciája, megvan, ha mégoly latens módon, a maga célösszessége, tehát *autarkiója* is.

Minden életcél fokozatosan juthat felszínre, s így csak idők folyamán talál helyet mindennemű életcél a nemzet életfolyamatai között: vallás, állam, gazdaság, tudomány, művészet stb. Nemcsak a nemzettől, hanem a körülményektől (kortól, szomszédoktól) függ az, hogy egy nemzet mit tud felnyalabolni a célokból s mit képes megvalósítani. Ilyenformán a nemzet mint hagyományokkal telt tartamos egység *magasrendű kultúrahordozó*. Széles történeti szemlélet arra vezet, hogy a tények érvei alapján a nemzet jelentősége kétségtelenül kiderüljön azok előtt is, akik hallani sem szeretnek róla.

Lehet-e a nemzet két típusáról beszélni: „kultúrnemzet“-ről és „állami nemzet“-ről (Staatsnation), mint Meinecke<sup>1</sup> teszi? Hibás szembeállítani a kultúrát és az államot, hiszen ez az előbbinek része. Csak a német viszonyokra jellemző az, hogy magasfokú szellemi kultúra — nemzeti jelleggel — lényegesen megelőzte az egységes német-nemzeti állam alakulását, mely ép csak napjainkban fejeződhetett be. De ez a közhasználatban lévő külömbiség-tétel mutatja, hogy a nemzeti lét hiányos állam nélkül; ha a nyelv az első („nyelvében él a nemzet“), az állam utolsó lehet. A kulturális tőke, szokások, irodalom, művészet stb. áthagyományozásának eszköze: a nyelv azért elsőrangúan fontos, mert láttuk, a nemzet történeti

<sup>1</sup> *Weltbürgertum u. Nationalstaat*.<sup>5</sup> 1919.

perspektívájú, tartamos egység s intenzív áthagyományozás nélkül elképzelhetetlen. Állam nélkül elképzelhető, de csak igen fogyatékosan. A nemzetet *önkifejtő* egységnek mondtuk: ezt az önkifejtést alaposan bénítja egy idegen állam (pl. az orosz a lengyel kulturális fejlődést). Különösen hatványozódik ez a tény ma, amidőn a gyors és intenzív közlekedés hatása akadályozásban is megnyilvánul.

Az áthagyományozás (tradíció, mint akció) lényege nem az, hogy a nemzet *survival*-ekben, nemzeti díszletekben folytassa kultúráját, hanem a kulturális tartalmú alkotó lélek tüzeinek személyi szférájában. Ezt a személyes vénát kapcsolhatja ki az állam ma, a tömegek korában, a személyes érintkezés lehetlenné tételével. Tehát: ha egykor az állam szinte közömbös lehetett a nemzetre (nálunk is a 18. század végén), ma az állam van oly fontos, mint a nyelv: az állam biztosítja a tér fölötti uralmat s a tömegek vezetésének céljára az érintkezés lehetőségét. Ez vezetett arra, hogy a távolközlekedés kora óta (kb. 1840-től) az állam nemzetivé válik, viszont — a nacionalizmus étatizálódik, ma különösen, mint alább a fasizmus példájánál látni fogjuk. De előbb a *nemzet* és a *nép* viszonyáról szóljunk néhány szót.

A *nép* és a *nemzet* többé-kevésbé azonos fogalmak, mivel az előbbi teszi ki a nemzet „zömét“, a „széles néprétegeket“, avagy az „alsóbb néposztályokat“. Hogy külön esnek számba ez utóbbiak és sokszor nem elsősorban a „népet“ gondoljuk annak, mint amely a „nemzetet“ kiteszi, annak oka az, hogy *a nép nem mindig a legöntudatosabb hordozója a nemzeti lét főproblémáinak*. Voltaire-nél pl. erre a szembeállításra akadunk:<sup>1</sup> *Il y a toujours dans la nation un peuple qui a nul commerce avec les honnêtes gens, qui n'est pas du siècle, qui est inaccessible au progrès de la raison*. Sőt egyesek túlzással éppen a felső rétegben keresik a nemzeti kultúra legfőbb hordozóit. Jos. de Maistre szerint: *Qu'est-ce qu'une nation? C'est le souverain et l'aristocratie*. Aulard is megállapítja a francia forradalom előtti időkre: *La nation, c'est la France lettrée ou riche*. Ezt a felfogást sokan elvileg tagadják, holott nem egyeb

<sup>1</sup> Idézi Meinecke, 24. l. a többi idézet a köv. lk-on.



az, mint egy konkrét történeti tényállás képe: valamely réteg különösképp hordozója lesz a nemzeti kultúrának. *Rousseau* bizonyára az „egész népnek“ tulajdonítja a kultúra hordozását, nála a *nation* és a *peuple* ugyanazt jelentik (e szavak váltakozva fordulnak elő ugyanazon mondat keretén belül is).

Nem a nemzet vagy a nép fogalmának zavarairól van itt szó, mint *Meinecke* sejteti, hanem egy reális rétegződésről, s egyes rétegek kiemelkedő aktivitásáról a nemzeti kultúra hordozása terén anélkül, hogy a többi réteg aktivitását tagadnók.

Előttünk áll tehát egy *pars pro toto* esete. Ki a nemzeti életnek mintegy a reprezentánsa? Az, aki a legmélyebben átéli a nemzeti élet problémáit s a legtöbbet áldoz érte. Átlagosan szólva: a középrétegek töltik be ezt a szerepet, egyik században a köznemesség (olykor a főnemesség is), máskor a polgárság, avagy újabban — ha megvan — a középosztály.

„A nemzet — mondja *Kornis Gyula* — a maga történetét és halhatatlanságának tudatát valójában a középosztályban éli, benne feszül és lüktet a nemzet szellemi és erkölcsi ereje és föltörő aspirációja“... „Mi avatja tehát viszonylag egyneművé a középosztály lelkiségét? A történeti hivatásérzés, a nemzeti missziótudat, mely sok nemzedék közös munkája alapján mint erkölcsi-szellemi hagyománytőke sűrűsödik össze“.<sup>1</sup> Ugyancsak a középosztály akciókészségét jelzi az, hogy „a nagy feltalálók és felfedezők, az emberi kultúrának igazi hatalmas rétegforgatói éppen a középosztály sarjadékai.“<sup>2</sup>

A nemzeti élet főkérdéseit legaktívebben egy-egy réteg hordozza, de nem mindig a legtudatosabban. A tudatosság a „nemzeti eszme“ korának elérkeztevel kezdődik. Ezért — úgy találjuk — amaz eszme is a mindenkor legaktívabban nemzeti réteg szellemi arcát veszi fel.

Elérkezünk a 19. századba. Mit találunk? Legaktívabb a polgári osztály. Ezért van az, hogy a nemzeti eszme nem lesz sem egyetemes, sem népies. A 19. század nacionalizmusa jó részben „liberális nacionalizmus“. Sajátos vonása ennek, hogy

<sup>1</sup> *Az államférfi*. A politikai lélek vizsgálata. 1933. II. 303. 1.

<sup>2</sup> U. o. 302. 1.

az a nemzeti élet *keretét*, az állami életet (ennek körét s egységét) a leghatározottabban érinti. Megteremti a szabad forgalmat, az egységesen irányított gazdaságot (közös vámterület), az egységes nemzeti jogrendszert; azaz leküzdi a *külső* partikularizmust.

De a nemzet *belső* partikularizmusával már kevésbbé törődik, nem kifejezetten akar népi egységet, sőt a liberálizmus individualista, az egyéneket tolja előtérbe külön érdekeivel. Így marad a *liberális nacionalizmus* töredék; sőt mert *belső* ellentmondás van a nemzeti egység s a felfokozott egyéni szabadság közt, a *liberalizmus mindenütt a nacionalizmus felbontódását idézi elő*.

A liberálizmus nem lehet valóban szociális, amennyiben egy individualista versenyrendszer kinövéseit nem üldözi kellő szigorral. Ezért a szociálizmus, mely a liberálizmus hibáiból indul ki, ellentétbe kerül a liberálizmussal, s mint láttuk, *vele a „polgári“ (liberális) nacionalizmussal is*. Így most már a nacionalizmust az egyik oldalon elejtik, a másikon tagadják, s megkezdődik egy mélypont két világ közt: egyik a látszatnacionalista, de immár anacionális liberálizmus, a másik a nemzetet megtagadó szociálizmus.

A fejlődés eme vázlatából is látható, hogy a nacionalizmus maradék nélkül félre nem tolható, mert többé-kevésbbé hatalmas szociális erők és szükségletek állnak mögötte s így csak egy új, magasabb értékek felé tekintő és szélesebb körre számító nacionalizmus: a csupán polgári helyett népies-szociális nacionalizmus léphet a helyére. Ez nem csak egy, művelt réteg életeszmenyeinek kifolyása, hanem egy népegész magasabb értékek felé vágyódásának kifejeződése is.

II. Tekintsünk e történeti perspektíva után tulajdonképeni társadalomfilozófiai kérdésünkre: minő értékelvek egyesülnek a nacionalizmusban? Mindenekelőtt egy quasi-organikus alakulat a *szervesség* elvét fogja tükröztetni törekvéseiben, szerves élettrugékonysághoz ragaszkodik, tehát nem elégszik meg a „rendet“ tartó gépies-állami étellel, hanem a közszellem erejét igyekszik táplálni. A pusztá „rend“ 1. lehet feltörő erők elfojtása is; 2. a „rend“ lehet szabadon megnyil-



vánuló ellentétes erők időnek előtti egyensúlyba hozatala, 3. lehet a zavaros módon összetettségű erők összhangjának üdvös előmozdítása. Az a szervezet, mely mindenekelőtt rendet akar: az állam. A történetben, mint utaltunk rá, ennek sokféle céltűzése bizonyos stádiumokban tűnik elénk. Az állam nem egyszerre terjesztette ki hatalmát kül-, majd belpolitikai térre, gazdaság-, majd szociálpolitika, végül kultúrpolitikai térre, hanem egymásután. Az állam, mint rendapparátus, mint szervezett (mesterséges) organizáció mindig csak akkor lép előtérbe, amikor már nem háríthatja el azon életfeladatok megoldását, melyeket egykor közösségek (helyi, majd nemzeti közösségek) vállaltak, de most már kevés az erejük hozzá. Az állam így lesz évezreden át „közösségkiegészítő” organizáció.

A nemzeti élet spontán elemei a maguk életét igyekeznek élni, tehát az államra csak akkor szorulnak, mikor saját erőik már elégtelenek a kor színvonalához képest. Így az állam szükségkép kapcsolatba jut a nemzeti léttel. Mivel az állam lényegében *gépiesség* felé hajló organizáció, a maga részéről is támaszkodni kénytelen egy közösségre, s ez haladottabb fokon egy nemzet. Látható, a kettő közt nemcsak aktuális együttműködés lehet, nemcsak állandó egymásra-szorulás, hanem tartós feszültség is: a közösség életcéljai szabadabban buzognak fel és gazdagabban, az állam viszont „rendet” teremto, tehát fékező, ellenőrző. A nemzet a *szervesség* principiumát képviseli legfőképp, az állam a *szervezettség* elvét.

A nemzet nagy súlyt helyez sajátosságaira, benne kiemelkedik — nem egyszer mértéken túl — a *karakterológiai elv*. Az állam e téren is fékező, hiszen már a szervezés bizonyos tagok uniformizálását jelenti. A nemzeti közszellem a véleményalkotás szabadságában értéket lát, mozgékony erők szabad mérkőzéséből előny származik, követeli tehát a *belpolitikai szabadságot*. Az állam viszont elsősorban „térfoglaló”, tértartó szervezet, első gondja külpolitikai állásának fenntartása, követeli a külpolitikai szabad rendelkezést, szuverénitását, de — ez belpolitikai korlátozást nem ritkán von maga után. A nemzet közelebb áll az egyenlő *szabadság* köve-

teléséhez, az állam az *alárendeltséget* hangsúlyozza (hierarchia elve).

Látható, öt elvet hangsúlyoz a nemzet: a szervesség, a tartamegység, a sajátosság, a szabadság s végül mint kultúregész, a teljesség elvét is. Ezek meglehetősen összhangban vannak. Az állam viszont: a szervezettség (ezzel az uniformizálás), a hierarchikus rend, a tartamegység felé törekszik, de a teljesség felé is. Könnyű arra a megoldásra jutni, hogy szintézis nemzet és állam közt nem mindig jó létre símán, részleges megoldásoknak azonban átlagosan nincs nagy akadálya.

III. Az állam és nemzet közti viszony tárgyalásakor érintenünk kell a fasiszmus elv-rendszerét is. A „fasiszta nacionalizmus“ ma külső és belső arcában megszűnt homályos lenni előttünk.<sup>1</sup> Látható, hogy a fasiszmusnak csak az egyik eleme nacionalizmus, másik eleme étatizmus s talán ez az erősebb. Főtörekvés a kettő szintézise. Vajjon lehetséges-e ez?

A fasiszmus nem spekulatív elgondolt „rendszer“, hanem a demokratikus liberálizmus hibáinak kiküszöbölési akciója. Eredeti csírájában nem más, mint az önző liberális polgárság által lesiklatott olasz nacionalizmus renaissance-a a háború által felkavart népi erők s a kommunista mozgalom által felkorbácsolt polgári erők mozgósításával az — *állami* rendszükséglet kielégítésére. Ez feltételez nacionalizmust is, mint eszközt. B. Giuliano írja:<sup>2</sup> „Olaszországnak nemzeti öntudatát és nemzeti államát éppen hagyományai *ellenére* kellett kiküzdenie“. Ezt az irányt merészen a *tagozottság* és a *hierarchia* elvének — amit másutt rendi-gazdasági államnak mondanak — felújításával vette fel, ahol a szervesség elvét a nemzeti gondolat képviseli. A nemzeti állam: organizmus. Tagjai: a 19. század közgazdasági hangoltságú és individualista szociálpolitikája szerint az egyének, a fasiszmus sze-

<sup>1</sup> Az irodalomból itt csak két érdekes műre utalunk: H. Heller: *Europa u. der Faschismus*, 1929. erősen kritikai. Egy kollektív mű: *Mussolini u. sein Faschismus*, ed. C. S. Gutkind. Heidelberg. 1928. (francia kiad. is). Itt különösen Gino Arrias cikke az államról értékes.

<sup>2</sup> Fent idézett koll. műben „a fasiszta gondolat történetéről“ 128. l.



rint a foglalkozás-csoportok, korporációk. Mivel a fasizmus előtérbe hozta az államot, a korporációk nem népi-történeti alakulások, hanem mesterséges-jogászi konstrukciók, s kényszer alapján állók. Ez a 19. század individuális szétagolódása után nem is lehetett másképp. A korporatív társadalmi rendeket már nem tudta megalkotni a fellobbanó nacionalizmus: a korporatív alkotmányos berendezés nem nőhetett ki első-sorban egy élő közszellemből, hanem a történeti helyzet kényszeréből kellett kipattannia. Maga a fasiszta központi hatalom volt kénytelen az államot hangsúlyozni, az étatizmust kiélelni, mert ki kellett ragadni a hatalmat a törvényes hatalom és a várományos irányzatok kezéből: a háború utáni olasz gazdasági (főképp pénzügyi) kaosz is ez irányba hatott.

A fasizmusban tehát más folyt le, mint a 19. század nacionalizmusában, ahol volt egy előzetes nemzeti közszellem, s ebből épült ki a nemzeti állam, lanyha étatizmussal. Itáliában a liberális étatizmus helyébe kellett egy nacionalista étatizmust állítani. Nem is oldhatta tehát már meg a 20. század a tiszta nacionalizmus kérdését, ennek primátusa megszűnt. Későn érkezett be a mozgalom s étatizmus lett belőle, a nemzeti erőket felhasználva és tiszteletben tartva. Fél-nacionalizmus ez, de egyben fél-étatizmus is. A nacionalizmus aligha hivatkozhat olasz példára: a fasiszta ideológia ugyan nacionalista, de az alkotások zöme inkább étatista. Láthatók a 20. század nehézségei, gátjai a nacionalizmussal szemben: ha rendszer akar lenni a nacionalizmus, többé-kevésbbé étatizmussá kénytelen átalakulni. Ha az élő-organikus közszellemet, a nemzeti virulenciát akarja alapul venni, már nem találja meg azt, mint a múlt század első fele, tehát kénytelen az állami apparátushoz folyamodni. Ez a jelenkori példa mutatja az idők múlását, mely érinti a nacionalizmust is. Semmi sem örök. Viszont semmi sem veszíti el egyszerre a jelentőséget, ha van benne mélyen emberi vonás. Még erről a lélektani oldalról néhány szót.

IV. A nacionalizmus, mely szükségkép elsekélyesedőben volt a liberálizmus századában, a szervesség elvét első helyen hordozza, viszont elhanyagolja a szervezettség elvét. Nem az

egycélú, gépiesen összeillesztett organizációkat óhajtja, hanem a szerves összetevődést, s a sokoldalú életkapcsolatot. Ezért a nemzet még ma is csaknem teljes életkörnyezetté válhat az egyén számára. Az egyén is széles célkört, programot talál benne, mely őt lefoglalja. A nemzeti történelemben is olvassa a szívósság, a rugékonyság szerves vonásaira jellemző példákat, s ez fölemelő, *heroizáló* az egyesre nézve.

Mennyire más a polgári, vagy proletár üzemi gondolat a szervezés elvének hideg racionalitásával! Ez nem is ígér mást, mint jobb termelést, nem követel mást, mint gépies akaratot és gépies alárendelődést. A gazdasági láz egy egész országot egyetlen mammutüzemmé varázsol s csak a gazdagságot nézik az élet egyetlen értékmérőjének. Sajátosan „hideg“ életbeállítódás keletkezik, ahol a költők szótlanná, a művészek szerszámai meddőkké válnak, a politikai viták csak a gazdaság körül forognak stb. Ez vezet egy vagyon-proletár „szürke“ és üres életéhez. Ha külpolitikai válság jő, a rentier-k, a vagyon-proletárok csak kiegyezésre hajlanak (minő a történetben egyes kereskedő köztársaságokban látható, Karthago, Vence, a Hansa-államok késői korában), s az államuk elbukik, beolvad, vagy erkölcsi csődbe jut, „adófizetővé“ lesz, mint Bizánc. Mindez azért, mert az üzemi-gazdasági fejlődés csak magasabb élettechnikára vezet, de sem áldozatkészségre, sem heroizmusra nem nevel.

Akik a nacionalizmus „letűnését“ szívesen veszik, s várják, a történetben kereshetik, hogy feltétlenül biztos és erős, heroikus áldozatkészség hol van másutt? Említettük fennebb, igen nehéz történeti ítéletet mondani a nacionalizmusról. Tulajdonképp csak nacionalizmusok vannak, ezerféle arccal, és minden nacionalizmus más és más lehet aszerint, hogy minő belső stádiumban van, hogy alkotó-e, nevelő-e, avagy elatonásodott, azaz csaknem földi az állig felfegyverzett, „szent önzéssel“ hódító militarizmust, mely ellentéte mindennek, ami a szomszédé, szomszédától eredt, és nem tudja magasabb eszméknek magát alárendelni. Ez ássa alá a nacionalizmust a leggyakrabban: a gőg, a kulturális és morális „superbia“, az önzés, mely áldozatra nem képes a magasabbal szemben. De a gyakori hibák dacára is elsieltett következtetés az, hogy a na-



cionalizmus csak csökevény az emberiség testén. Oly cement az, melyet kivált széthullásra hajló időkben meg kell becsülni, oly erő, mely egyetlen a maga nemében és mással pótolhatatlan. Ha rendezett kulturális élet legalább az állami védelmet időnként megköveteli, s erre a békében is fel kell — lelkileg — készülni, s az állam nem mellőzhető, úgy nem mellőzhető egy nacionalista erőtartalék sem, különben a kompromisszum elvitelenségében bukik el minden. De ma nemcsak külső ellenségek jelentkeznek: ezzel szemben is kell nemzeti erőtartalék. Ez csak azon az alapon létesülhet, hogy a nemzet létezik, mint időtálló egység és sorsközösség, melynek évszázadosak a problémái — s az egyén ezt mélyen átérzi. A nemzetek nem évenkénti „mérleg“ formájában számolnak be tetteikről. Az egyén sem. A nacionalizmus heroikus életszemlélete tehát *nem eshet ki* a világtörténetből, ami nem jelenti azt, hogy minden korban minden más életszemlélet (pl. vallásos vagy szociális életszemlélet) minden ponton csak másodlagos lehet.

Ha a nemzeti életszemlélet alapvetően fontos, áldozatos életformára vezet, világos, minő kárt jelent a nacionalizmus torzképe, a dísz-hazafiság és a szavaló sovinizmus. Ebben egy kollektív életegység nem mint *hivatás*, hanem egy kollektív egoizmus mint *szenvedély* mutatkozik. Az ilyen életbeállítódású egyén nem is tud objektív lenni, nem rendeli magát alá évezredes eszméknek. A sovinizmus álarc egoisták számára, pillanatra redukált érdek-nacionalizmus, mely nem emeli fel a motívumokat objektív eszmények felé, a „századok perspektívája“ helyett a napi érdekeket melengeti. Semmi sem nagyobb ellensége a maga torzképének, mint egy emelkedett, kultúrált nacionalizmus: az, amely konkrét életkörben az emberek között valódi, *aktív szolidaritást*, mint érzületi alapot ápol. Ez áldozatot, hódolást követel, megérezteteti évszázadok munkájának értékét: érzékelteti a kultúrmunkát, tehát nevel. Így lesz az egyén több, mint egyén: történeti lény. Minden történeti közösség sajátos szívósságának lélektani gyökere az, hogy az ember, e kicsiny töredék, a történeti kultúra széles országútjára kerülve érzi maga fölött az egyénfölöttit, részese lesz egy nagy *történeti munkaközösségnek*. Innen a nacionalizmus nevelő értéke. De most még arra is rá kell eszmélnünk:

vajjon a történeti munka közössége megelégszik-e azokkal a szűkebb életkörökkel, melyek a nemzeteknek osztályrészeül jutnak? Van egy nemzeten túli egység is, amelyre rátérünk: a *kultúrkör*.

V. A kultúrkör életperspektíváját nem nacionálisnak, hanem *univerzálisnak* mondjuk, visszagondolva erre a szóra, amely a középkorban az „egész“ (nyugati) kereszténység életkörét jelentette, mai szóval a kulturális Európát, a nyugati szellem körét. Ez a Nyugat egy egységes jellemű egész, kultúrkör, mely ugyanoly történeti alakulás, mint egy nemzet, annak magasabb fokán: sajátos értékek hordozója, univerzális cél-kör, sokcélú (politikus) egész, közös meggyőződésekkel, hasonló érzülettel. Egy „nyugati érzület“, életfelfogás az, ami már ma idegennek tűnik fel úgy az amerikanizmus előtt, mint az orosz világ „keleti“ életperspektívája számára.

Ha ma „nemzetköziséget“ emlegetünk, szintén ily irányban vizsgálódunk, de homályos probléma-feltevésben: mert nemzetek „közötti“ kérdésekre utalunk, nemzetek összekapcsolására, s ez *viszony*-probléma. Továbbá a nemzetköziség mai fogalmának mellékszöngéje egyben bizonyos tagadó attitűd a nemzettel szemben. Végül pedig a nemzetköziség határtalan, míg a „kultúrkör“ épűgy határolt társadalmi (morfológiai) egység, mint a nemzet is: egységes multja van, jellegzetes<sup>1</sup> kultúrája, hagyománya, és közös jövője; erre utal Troeltsch is,<sup>2</sup> midőn az „Europäismus“-ról mint társadalmi és szellemi fejlődésünk jövő stádiumáról szól. Természetesen szintetikus történeti látás vezet egy ily hatalmas méretű kulturális és szociális egységnek világos áttekintéséhez.<sup>3</sup> Ez a „kultúrkör“ az, amely a nemzet életkörének 1. *kiegészítése*, magasabb egységbe vonása, de 2. bizonyos *ellensúlya*, határának megvonója is, — anélkül, hogy a nemzeti elvet megsemmisíteni törekednék, mert erre nincs szüksége.

<sup>1</sup> Erre finom észrevételek H. Massis: *La défense de l'Occident* c. könyvében. V. ö. Nagy J. *A Nyugat védelme*. Athen. 1928. 256—67.

<sup>2</sup> *Der Historismus u. seine Probleme* I. végén.

<sup>3</sup> Érdekes kísérlet kultúrkörök megállapítására nézve A. Dempf: *Weltgeschichte als Tat u. Gemeinschaft*. 1925.



A nacionalizmus széles történeti perspektíva egy nép számára a maga történeti, százados dimenziójú életfeladatairól. Van benne erő és nagyság; ha helyesen alakul, úgy van benne értéktisztelet és áldozatkészség. Ez az értékperspektíva azonban nem elég széles, nem lehet azzá. Mindig szükségesek *nemzetfölötti* eszmék is.<sup>1</sup> Az u. n. nemzetköziség inkább csak korlátozása a nemzetnek, nemzeti sajátosságok és célok iránti közömbösséget akaratlanul is hirdet, tehát negatív irányú. Egész más az a *pozitív* nemzetköziség, amely *nemzetfölötti kultúrtartalmak* életigenléséből áll. Ennek *pozitív* hordozója a kultúrkör, mely átfogó egység a nemzet *mellett*, bár nem szükségképp magasabb tartalom a nemzet *fölött*. Ez a nagy nehézség, melyen számos gondolkodó elsiklik: a kultúrkör — részben — *koordinált* a nemzettel, ez is, az is egy történeti „közösség“, melynek megvan a maga életfeladata; de a nemzet — részben — *szubordinált* is a kultúrkörrel szemben, a kettő kérdéseit egyszerre kell megoldani.

A nemzet bizonyos értékeszméket csak töredékesen élhet át. Ide számítjuk a vallásos eszméket, az erkölcsi értékeszmék sorsdöntő állományát. Ezeknek köre sokkal szélesebb, egyetemesebb, mint egy nemzet életköre. Ezért érthető, hogy a kulturális értelemben vett Európa alapeszméit nem egy nemzet, hanem másfélezer éven át a Nyugatot vallásos és morális téren megalapozó katolicizmus élte át és fejlesztette ki. Ez a Nyugat kultúrájának ma is az alapja: nyugati életérzés, nyugati vallás és morál. Keletre az orosz világ, nyugatra az amerikanizmus gátat vet neki — Spenglernek van némi igaza, midőn állítja, hogy „kultúrák“ (nyolc kultúrkörrel beszél) egymást lényegükben nem értik meg — ama két szomszédos kultúrkör sem éli át a legmélyét annak, ami görög és római alapon keresztény, nyugati *életstilussá* alakult ki. Ezt csak

---

<sup>1</sup> Az európai gondolatot szépen fejezi ki b. Brandenstein B. (*Nietzsche kultúrákritikája és kultúránk jövő alakulása*. K. ny. 1933. 10. l.): „A nemzetek alakjai és erői csupán az egész európai kultúra ösközeteének a foglalatában tudnak igazán kibontakozni. Ha a nemzeti eredetiséggel együtt az európaiakat is jogaiba iktatjuk, átütő erejét érvényesülni hagyjuk, akkor kultúránk korszakos hatalmai új erőben, egységben és elhasználatlanságban tűnnek fel“.



külsőségeiben vette át az amerikanista kultúrkör, éppen a lényege, a vallásos és morális mélysége maradt Európának ott megértés nélkül: a Nyugat sajátos szellemisége, finom és elmélyedt életrezonanciája. Bármennyire is eltért nem egy mozzanatban a 19. század második felében Európa a maga kulturális multjától, nem lehet kétségünk, hogy meg fogja önmagát találni; a maga univerzális kiépülésében és egységében csak egy érületi alapon nyugodhat, azon, melyen tizenöt évszázad dolgozott, s amely a román templomokat és a gotikus katedrálisokat felépítette. Ennek az életérzésnek, s világnézeti hagyománynak nem ártott századok szkeptikus kritikája. Számos tantétele összeomlott, a világ képe ma más, azonban az erkölcsi habitusa ma is páratlanul szilárd alapja a nyugati emberiségnek. Az univerzalizmus tehát nem pusztá kiszélesedés, expanzió a nacionalizmussal szemben, hanem egyénfölötti — és nemzetfölötti — normák rendszerét is jelenti; renaissance-a egy örökérvényű, valóban „európai“ morális alapstruktúrának. Kiszámíthatatlan ezen életelvek hatása, jelentősége, de kiszámíthatatlan horderejű az is, ha azok az évezredek életelvek megdőlnék. Az erkölcsi értelemben vett kommunizmus ennek az univerzális életelv-rendszernek vetett véget Keleten. Csodálkoztak egyesek, hogy a kapitalizmus „összeomlása“ nem Nyugaton következett be, ahol a tőke „akkumulációjának“ Marx-féle elmélete szerint az összeomlásnak inkább kellett volna bekövetkezni, mint másutt. Fel nem ismerték a következtetőket, hogy Nyugaton más is van: évezredek életstílus morális diapazonjának erőteljes hangja, mely a kapitalizmus hibáit ki tudja küszöbölni anélkül, hogy minden más morális elvet feldöntene, mint a bolsevizmus. Tudjuk, harcok fejlesztenek — egységet. A nyugati nemzetek akkor fogják a maguk nemzeti kötöttségein túl a morális Európa alapegységét megérezni, az univerzalista diapazont kihallani a történet lármájából, amikor síkra kell azokért szállani.

A társadalomfilozófiai elvek terén a kultúrkör az, mely a teljesség és szervesség elveit leginkább hordozza. Ami a kultúrkörön túlmenő egységnek kezdeteit: az „emberiség“ és a „humanitás“ kérdéseit illeti, azokkal oly messzevezető ethikai



kérdésekhez érkezünk, hogy e kérdést egészében társadalom-ethikai munkánkban fogjuk tárgyalás alá venni.

### 9. Epilogus. Út a valóság felé.

Habár csak röviden tárgyaltuk is a történeti eszmé-irányzatokat, azt hisszük, láthatóvá lett mindegyiknek egyoldalúsága. Egyik sem tartalmazza az összes értékelveket és ez érthető: nem rendszerek azok, hanem *gyakorlati állásfoglalások alapjai*, (ami bizonyára a természetjogra is elmondható), és kiindulópontjai „társadalompolitikai rendszereknek”. Miért kellett arra a következtetésre jutnunk, hogy csak egyoldalú ily „rendszerek” vannak? Téves az egyoldalúságban csak kicsinyítést látnunk. Ha egy diszciplína aktuális és gyakorlati irányú, úgy nemcsak elvesznek valamit a teljes rendszerből, nemcsak megrövidítik, „egyoldalúvá” teszik, hanem hozzá is tesznek valamit, ami *plus* a társadalomfilozófiával szemben: a konkrét szociális tényállás és az adott történeti pillanat követelményét.<sup>1</sup> Ezek szerint az a nem várt következmény áll előttünk, hogy bár a társadalomfilozófiai értékekből *tiszta* értéknormák erednek, ezzel szemben a társadalompolitikai normák gazdagabbak is, mert instrumentálisak, azaz nemcsak értékre, hanem 1. konkrét tényállásra, valóságra és 2. időpontra is tekintettel vannak. Az „értékvalósítás” szempontja sokfélebb, mint a tiszta érték szempontja. A „jog” szempontja is tehát, lévén a jogszabályok nagy tömege valósító, instrumentális szabály, gazdagabb, mint a tiszta értékeket tartalmazó társadalomfilozófiai normáké.

Visszaérkezünk tehát a normaelmélet kérdéseéhez s most már tisztábban látjuk, meddig jutottunk és meddig nem: eljutottunk a társadalomfilozófiai szempont *határának* kérdéséhez. A jogi, s általánosabban a társadalompolitikai normák „utak a valóság felé”. Nem áll bennük elszigetelten egy értéktelen valóság és egy valóságtalan érték, hanem alapfeltevésük: van valóság, *amely* értékes, de amely értékesebbé is tehető.

---

Ld. ehhez: *A társadalmi normák*, stb. Athenaeum. 1923. bevezetését.

A társadalomfilozófia és politika viszonya e ponton áttekinthetővé válik. A társadalomfilozófia adja a normáknak *értékszempontjait*, ezzel szemben a társadalompolitikai normákban *plus a valóság szempontja*. Ez utóbbi a társadalomfilozófiai normában nincs meg, sőt nem is lehet meg, hiszen ezek magának az értéknek örökkévalóságát képviselik, s helyre és korra nézve közömbösek. Hibás azt mondani, hogy a társadalompolitikai norma egyszerű *alkalmazása* a társadalomfilozófiai normának; többről van szó, nem egy diszciplína tételeinek, vagy normáinak alkalmazásáról, hanem *több diszciplína szintéziséről*.

Ha a társadalompolitikákat szükségkép egyoldalúnak mondtuk, ebben a szükségképiségben azt láttuk, hogy míg az értékek rendszere *teljes* lehet, s elvileg teljes is a társadalomfilozófia, nem áll rendelkezésünkre a valóság *teljes* köz-inventárium, tehát: „értékesebbé” akarván tenni a társadalmi szerkezetet, mindig „egyoldalúan” járunk el: helyesbítünk, mikor is egy meglévő helyzethez kényszerűen alkalmazkodunk. Ez a mi emberi sorsunk. A történeti eszmeirányzatok körében ezért nyitunk egyszerre csak néhány eszmének utat és nem mindegyiknek, mert adott talajon járunk. Kényszerűen előtérbe helyezünk három-négy elvet. Igaz, erre az elmélet azt mondhatja, helytelen az egész, mert felborítjuk a teljességet, a rendszert, és felborítjuk elvek rangsorát is. Ez azonban az érték- „valósítás” síkján nem is lehet másként. Különbséget teszünk elméleti vagy elvi, és gyakorlati rangsor között s ahol kevés a szabadság, „mindenekelőtt” szabadságot követelünk, ahol felborult a társadalmi hierarchia, „mindenekelőtt” hierarchiát akarunk stb. — ez a mindenekelőtt-valóság nem elvi, elméleti alapon álló mindenekelőttvalóság, hanem ép csak egy gyakorlati helyzet kényszerűsége. Ez alapon tehát a gyakorlati, pl. jogi normák is bizonyos mértékű függetlenséget követelnek az „elvi” szempontokkal, pl. a természetjoggal szemben, lévén céljuk értékvalósítás.

Valóságról lévén szó, mondanunk sem kell, hogy a normatartalom a *szociológia* (társadalomtan, mint valóságtudomány) eredményeire, „tényekre” is tekintettel van. A társadalompolitikai norma kettős függést kap ily módon:



Társadalomfilozófiai érték:	}	Társadalmopolitikai norma.
Szociológiai tények:		

A társadalompolitika tehát nem egy, hanem *kétféle* tudomány egyidejű alkalmazása, azaz szintézise. De még egy *harmadik* nézőpont is tekintetbe jő: az *idő* szempontja. Hogy milyen fejlődési stádiumban vagyunk, azzal a történetfilozófia foglalkozik. Persze maga az „időpont követelménye” félreérthető, az idő nem követelés-tartalmat ad a normának, hanem csak a *normavalósítás*nak kellő időpontját, a „kellő sorrendet” ajánlja (erre kiválókép Széchenyi figyelt fel). Itt ismét egy szintetikus többlet jelentkezett előttünk, oly szempont, amivel a tiszta értéknormák maguk, magában a társadalomfilozófiában nem rendelkeznek.

A társadalmi akció időben folyik le, s mindig valamikor kezdődik, vagy nem kezdődik. Az időpont kérdése egyidejűleg azt a kérdést veti fel: *ne mondjunk-e le időlegesen* az értékvalósítás megkezdéséről? Nem az értékről való lemondás ez, ehhez az idő szempontja hozzá sem szólhat, lévén az tisztán axiológiai kérdés, de amidőn értékvalósításról van szó, a valóság-konstelláció s az időpont szerint gyakran le kell mondanunk a még oly hőn óhajtott érték megvalósításának kezdetéről, a várható kudarcra tekintettel, azaz sikertelenség kilátása folytán. Az értékvalósítás chance-a ez. Az idealista azt mondhatja: ez a lemondás, igaz, csak halasztás, de halasztani az érték útjának követését soha nem szabad. Erre a gyakorlat szempontja csak annyit felelhet: miután *egyszerre* az összes érték nem valósítható meg relatív emberi erővel, tehát egymás *után* fogjuk megvalósítani az egyes értékeket, s az idealista követelése is csak az, *hogy* mindig érték felé közeledünk. Ezt teszi a gyakorlat és hogy melyik értékvalósításnak melyik az időpontja, az valóban csak gyakorlati (instrumentális) szempont lehet. Más és több ez, mint pusztán „technikai nézőpont”. Nem mellőzése sem az etikának, sem a társadalomfilozófiának, ez ideális tudományok követelményeinek. Az idealitás a gyakorlat fenti sémájában is benne van. A társadalompolitikus a társadalomfilozófustól értékelveket tiszta formában vehet át, amelyekre a gyakorlati ember botorká-

lása közben csak homályosan eszmél rá, ámbar — előbb-utóbb — mégis csak rá kell eszmélnie.

Végső következményünk az, hogy az emberi élet gazdag problémákban, gazdag szempontokban és nem elégedhet meg élete során *egy*, bárminő magas szárnyalású, normatív tudomány szavának meghallgatásával. Rászorul több tudomány szintézisére. Mindegyik tudomány problémafeltevését a maga tisztaságában kell meglátnia és a szintézist *így* kell keresnie. Az volt a célunk, hogy a társadalomfilozófia *tiszta* problémafeltevését, értéktudomány voltát bemutassuk, hogy így elfoglalhassa, Platon óta méltatlan feledésbe merülven, a maga illő helyét a tudományok mai hierarchiájában.





# TARTALOM.

ELŐSZÓ	— — — — —	Oldal 3
--------	-----------	------------

## ELSŐ KÖNYV.

### *Alapvetés. Érték és valóság. A norma filozófiája.*

1. Bevezetés	— — — — —	9
2. A norma mozzanatai. Terminológiai kérdések.	— — —	13
3. A norma mivolta, főfunkciója. Téves norma-határozmányok.	— — —	17
4. A norma vonatkozásai; tudás, érzület, cselekvés.	— — —	25
5. Normaadó és normacímzett.	— — — — —	35
6. A normaadó és normacímzett viszonya.	— — — — —	37
7. Érték és normatartalom.	— — — — —	45
8. A norma ambivalenciája.	— — — — —	53
9. A normafajok különbözőségének problémája.	— — — — —	56
10. A normák konkretizálása.	— — — — —	66
11. A norma garanciája.	— — — — —	68
12. A norma formulázása.	— — — — —	74
13. A norma attitűdformája és a társadalmi viszony normája.	— — — — —	76
14. A technikai norma.	— — — — —	80

## MÁSODIK KÖNYV.

### *Bevezetés. A társadalomfilozófia tárgya és módszerei.*

1. A társadalomfilozófiai problémák jellege és aktualitása.	— — — — —	91
2. A társadalomfilozófia tagozódása.	— — — — —	93
3. Társadalomfilozófia és szociológia.	— — — — —	101
4. A társadalomfilozófia problémáinak kapcsolódása.	— — — — —	106
5. Társadalomfilozófia és jogbölcselet.	— — — — —	109
6. Ethika és társadalomfilozófia.	— — — — —	111
7. Helytelen kérdésfeltevések.	— — — — —	118
8. Látszólagos elvek.	— — — — —	122
9. Némely alapfogalom s a terminológia kérdése.	— — — — —	126
10. A társadalomfilozófiai módszer lelki feltételeiről	— — — — —	129



## HARMADIK KÖNYV.

*A társadalomszerkezeti alapeszmék.*

## (Társadalmi axiológia.)

	Oldal
1. Az igazságosság eszméje. — — — — —	143
2. A tagozottság (differenciáció). — — — — —	158
3. A szabadság. — — — — —	160
4. Az egyenlőség. — — — — —	168
5. A szervezettség. — — — — —	185
6. A szervezés (közösség) elve. — — — — —	195
7. Társadalmi hierarchia (alárendeltségi rend). — — — — —	204
8. A felemelkedés (aszoendencia). — — — — —	213
9. A térfoglalási elv. — — — — —	220
10. A nagyságarány elve. — — — — —	224
11. A tartamegység elve. — — — — —	232
12. A karakterológiai elv. — — — — —	239
13. A kiteljesedés elve. — — — — —	244
14. A társadalomfilozófiai értékelvek viszonya egymáshoz. — —	247

## NEGYEDIK KÖNYV.

*Történeti eszmeirányzatok és társadalomfilozófiai tartalmuk.*

1. Bevezetés. — — — — —	255
2. A természetjogász felfogás jelentősége a társadalomfilozófiára vonatkozólag. — — — — —	258
3. A demokráciáról és fajairól. — — — — —	267
4. Liberalizmus és társadalmi naturalizmus. — — — — —	278
5. A szociálizmus eszmeköre. — — — — —	283
6. Az étatizmus irányzata — — — — —	294
7. Az individualista moralizmus. — — — — —	298
8. Nacionalizmus és univerzalizmus. — — — — —	301
9. Epilógus. Út a valóság felé. — — — — —	317

